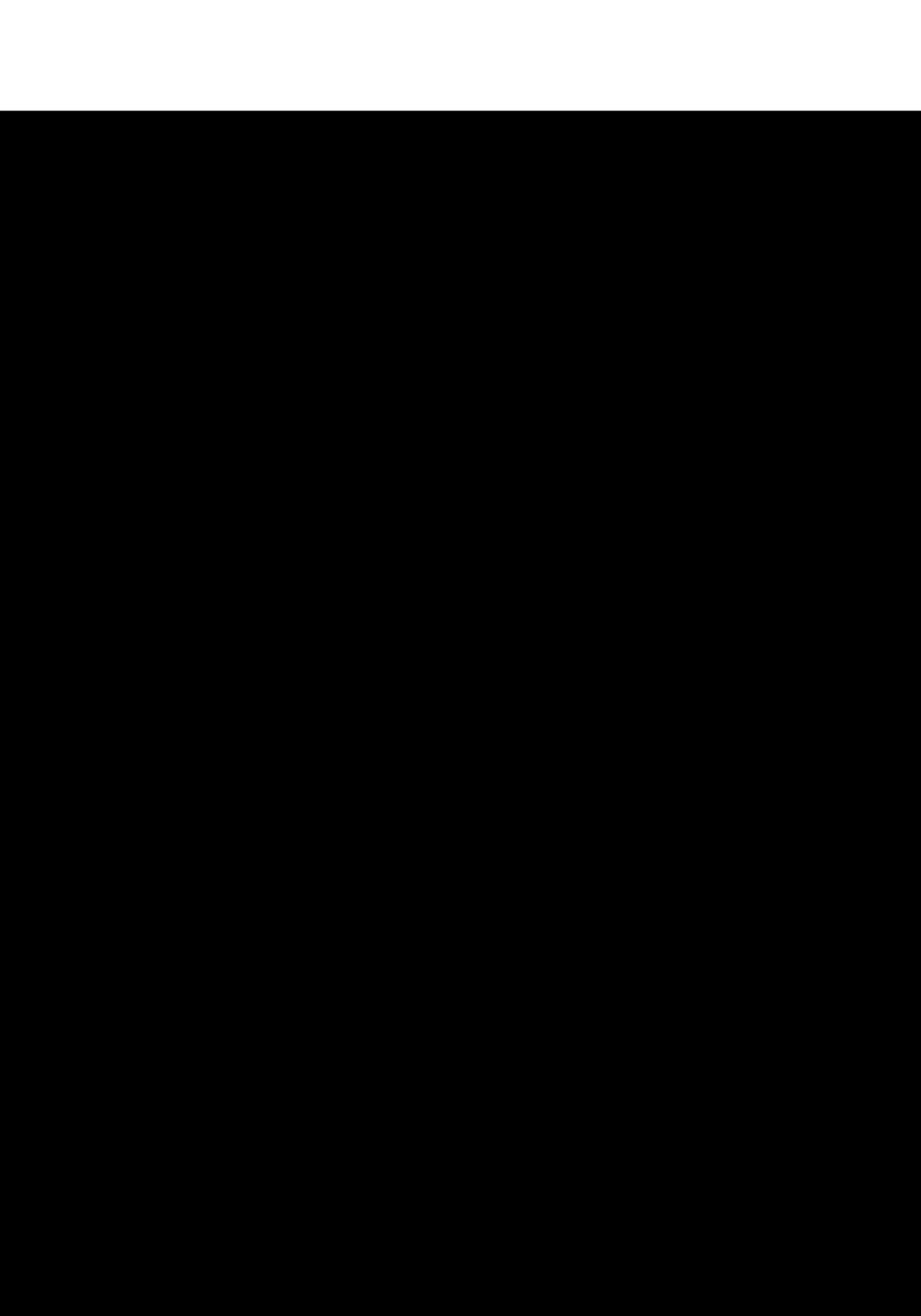


STUDII BIBLICE 31



LÉOPOLD SABOURIN, S.J.

EVANGHELIA LUI LUCA

Introducere și comentariu

Traducere din limba franceză de
Lucian-Iulian Diac



**Sapiientia
Iași 2015**

Titlu original: *L'Evangile de Luc. Introduction et commentaire*,
© Léopold Sabourin, 1985

Redactor: pr. dr. Ștefan Lupu
Tehnoredactare, copertă: Petru Ciobanu,
Iulian-Robert Gherghel,
Andrei-Cornel Gherghel

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SABOURIN, LÉOPOLD

Evangelhia lui Luca : introducere și comentariu / Léopold Sabourin ; trad.: Lucian-Iulian Diac. - Iași : Sapiientia 2015

Bibliogr.
ISBN 978-606-578-131-3

I. Diac, Lucian-Iulian (trad.)

2

© 2015 Editura SAPIENTIA
Institutul Teologic Romano-Catolic
Str. Th. Văscăuțeanu, 6
RO – 700462 Iași
Tel. 0232/225228
Fax 0232/211476
www.editurasapiientia.ro
e-mail slupu@itrc.ro

CUPRINS

| | |
|------------------------------|----|
| Prefața | 11 |
| Sigle și abrevieri | 12 |

PARTEA ÎNTÂI INTRODUCERE ÎN *EVANGHELIA LUI LUCA*

| | |
|--|----|
| Introducere în <i>Evangelia lui Luca</i> | 14 |
| 1. Conținutul <i>Evangeliei lui Luca</i> | 15 |
| a) Marile diviziuni ale celei de-a treia Evanghelii și semnificația lor | 15 |
| Relatările copilăriei | 15 |
| Ministerul lui Ioan și isпитirile lui Isus | 17 |
| Ministerul public al lui Isus | 18 |
| 1. Ministerul în Galileea (4,14–9,50) | 18 |
| 2. Urcarea spre Ierusalim (9,51–19,27) | 19 |
| 3. Isus la Ierusalim (19,28–24,53) | 20 |
| b) Luca și <i>Evangelia lui Marcu</i> | 21 |
| c) Luca și sursa „Q” pe care o împarte cu Matei | 22 |
| 2. Caracteristici literare | 25 |
| a) Folosirea Vechiului Testament | 25 |
| b) Particularitățile limbii grecești a lui Luca | 26 |
| 3. Originea și scopul celei de-a treia Evanghelii | 28 |
| a) A treia Evanghelie și Luca | 28 |
| b) Din ce ani datează <i>Luca</i> și <i>Faptele</i> ? | 30 |
| c) Intenția lui Luca | 31 |
| 4. Marile teme din opera lui Luca | 34 |
| a) Mântuirea și istoria mântuirii | 34 |
| 1) Centralitatea Cuvântului mântuirii | 34 |
| 2) Perioadele istoriei mântuirii | 36 |
| b) Câteva aspecte ale cristologiei și soteriologiei lui Luca | 38 |
| 1) Persoana lui Cristos | 38 |
| 2) Sensul morții lui Isus | 43 |
| 3) Misterul pascal: învierea și înălțarea | 45 |
| c) Escatologia lui Luca | 47 |
| 1) Întârzierea parusiei | 48 |
| 2) Actualizarea și individualizarea escatologiei | 49 |
| 3) Luca a dezescatologizat kerygma? | 50 |

PARTEA A DOUA
EVANGHELIA LUI LUCA. TEXT ȘI COMENTARIU

| | |
|---|-----|
| <i>Evangelia lui Luca. Text și comentariu</i> | 57 |
| I. Două copilării comparate (<i>Lc 1-2</i>) | 59 |
| § 1. Prologul lui Luca (1,1-4) | 59 |
| § 2. Prezicerea nașterii lui Ioan Botezătorul (1,5-25) | 61 |
| § 3. Vestea cea bună adusă Mariei (1,26-38) | 70 |
| § 4. Vizita la Elisabeta și <i>Magnificat</i> (1,39-56) | 80 |
| § 5. Fiul lui Zaharia primește numele Ioan (1,57-66) | 88 |
| § 6. Binecuvântarea lui Zaharia (1,67-80) | 90 |
| § 7. Nașterea lui Isus (2,1-7) | 98 |
| § 8. Vizita păstorilor (2,8-20) | 103 |
| § 9. Prezentarea lui Isus la templu (2,21-40) | 109 |
| § 10. Isus în templu, casa Tatălui său (2,41-52) | 120 |
| II. Preludiu: Ministerul lui Ioan și ispitirile lui Isus (3,1-4,13) | 124 |
| § 11. Ioan Botezătorul îndeamnă la pocăință (3,1-18) | 124 |
| § 12. Întemnițarea lui Ioan și botezul lui Isus (3,19-22) | 132 |
| § 13. Genealogia lui Isus (3,23-28) | 138 |
| § 14. Isus rezistă ispititorului (4,1-13) | 140 |
| III. Ministerul din Galileea (4,14-9,50) | 145 |
| Prima secțiune: Primele manifestări (4,14-5,16) | 145 |
| § 15. Un rezumat al primei activități a lui Isus (4,14-15) | 145 |
| § 16. La Nazaret, Isus predică și este alungat (4,16-30) | 146 |
| § 17. Isus învață și vindecă la Cafarnaum (4,31-44) | 152 |
| § 18. Pescuirea minunată și chemarea primilor patru discipoli (5,1-11) | 159 |
| § 19. Vindecarea unui lepros (5,12-16) | 162 |
| A doua secțiune: Vindecări și controverse (5,17-6,11) | 163 |
| § 20. Vindecarea unui om paralizat și acuzația de blasfemie (5,17-26) | 163 |
| § 21. Isus îl cheamă pe Levi și mănâncă cu păcătoșii (5,27-32) | 166 |
| § 22. Disputa despre post (5,33-39) | 167 |
| § 23. Spicele rupte (6,1-5) | 168 |
| § 24. Vindecarea omului cu mâna paralizată (6,6-11) | 170 |
| A treia secțiune: Isus vorbește și se poartă ca Mesia (6,12-7,50) | 171 |
| § 25. Alegerea celor doisprezece apostoli (6,12-16) | 171 |
| Marele discurs (6,17-49) | 173 |
| § 26. Marele discurs I. Fericirile și blestemele (6,17-26) | 173 |
| § 27. Marele discurs II. Iubirea față de dușmani (6,27-35) | 179 |
| § 28. Marele discurs III. Fiți milostivi și sinceri (6,36-49) | 181 |

| | |
|--|-----|
| § 29. Credința centurionului (7,1-10) | 186 |
| § 30. Învierea unicului fiu al unei văduve (7,11-17) | 189 |
| § 31. Isus și Ioan Botezătorul (7,18-35) | 191 |
| § 32. Iertarea femeii păcătoase (7,36-50) | 194 |
| A patra secțiune: Învățătura prin parabole (8,1-21) | 197 |
| § 33. Anturajul feminin al lui Isus (8,1-3) | 197 |
| § 34. Parabola semănătorului (8,4-15) | 198 |
| § 35. Parabola candeliei (8,16-18) | 203 |
| § 36. Adevăratele rude ale lui Isus (8,19-21) | 205 |
| A cincea secțiune: Alte fapte ale lui Mesia (8,22-56) | 206 |
| § 37. Liniștirea furtunii (8,22-25) | 206 |
| § 38. Vindecarea posedatului din Gherasa (8,26-39) | 207 |
| § 39. Fiica lui Iair și credința unei femei bolnave (8,40-56) | 211 |
| A șasea secțiune: Culmea și sfârșitul ministerului în Galileea (9,1-50) | 214 |
| § 40. Misiunea celor doisprezece (9,1-6) | 214 |
| § 41. Irod și Isus (9,7-9) | 216 |
| § 42. Înmulțirea pâinilor (9,10-17) | 217 |
| § 43. Mărturisirea lui Petru și prima anunțare a pătimirii (9,18-22) | 220 |
| § 44. Condițiile urmăririi lui Isus (9,23-27) | 224 |
| § 45. Schimbarea la față (9,28-36) | 226 |
| § 46. Vindecarea tânărului epileptic (9,37-43) și a doua anunțare a pătimirii (9,44-45) | 229 |
| § 47. Împotriva ambiției și a intoleranței (9,46-50) | 232 |
| IV. Urcarea spre Ierusalim (9,51-19,27) | 234 |
| A șaptea secțiune: Plecarea în Galileea și misiunea discipolilor (9,51-10,24) | 234 |
| § 48. Refuzul samaritenilor (9,51-56) | 234 |
| § 49. Exigențele urmăririi lui Isus (9,57-62) | 236 |
| § 50. Misiunea celor 72 de discipoli și întoarcerea lor (10,1-24) | 237 |
| A opta secțiune: Spre viața veșnică (10,25-11,13) | 243 |
| § 51. Parabola bunului samaritean (10,25-37) | 243 |
| § 52. În casa Mariei și a Martei (10,38-42) | 247 |
| § 53. Rugăciunea discipolilor (11,1-4) | 248 |
| § 54. Două parabole despre rugăciune (11,5-13) | 250 |
| A noua secțiune: Noi controverse (11,14-54) | 252 |
| § 55. Beelzebul și întoarcerea duhului necurat (11,14-26) | 252 |
| § 56. Adevărata fericire (11,27-28) | 256 |
| § 57. Semnul lui Iona (11,29-32) | 257 |
| § 58. Parabola candeliei (11,33-36) | 258 |

| | |
|--|-----|
| § 59. Denunțarea fariseilor și a cărturarilor (11,37-54)..... | 259 |
| A zecea secțiune: Instrucțiuni pentru discipoli (12,1-53)..... | 263 |
| § 60. Mărturisirea cu curaj a adevărului (12,1-12)..... | 263 |
| § 61. Detașarea de bunuri și parabola bogatului necugetat (12,13-21) | 267 |
| § 62. Încrederea în Dumnezeu și căutarea adevăratei comori (12,22-34) | 268 |
| § 63. Fiți pregătiți pentru întoarcerea stăpânului (12,35-48) | 270 |
| § 64. Misiunea lui Isus și pătimirea sa: o judecată (12,49-53) | 273 |
| A unsprezecea secțiune: | |
| Noi învățături pentru mulțimi (12,54-14,24)..... | 275 |
| § 65. Interpretarea semnelor timpurilor mesianice (12,54-59) | 275 |
| § 66. Convertiți-vă, altfel veți pieri (13,1-9) | 277 |
| § 67. Vindecarea unei femei în zi de sâmbătă (13,10-17)..... | 278 |
| § 68. Parabola grăuntelui de muștar și parabola plămadei (13,18-21) | 280 |
| § 69. Alungarea din împărăție (13,22-30) | 281 |
| § 70. Un mesaj pentru Irod și plângerea asupra Ierusalimului (13,31-35) | 282 |
| § 71. Vindecarea bolnavului de hidropizie în zi de sâmbătă (14,1-6) | 284 |
| § 72. Despre alegerea locurilor și a invitaților (14,7-14) | 285 |
| § 73. Parabola despre marea cină (14,15-24) | 287 |
| A douăsprezecea secțiune: Care este prețul pentru a deveni discipol și despre milostivirea Tatălui ceresc (14,25-17,10) | 290 |
| § 74. Renunțarea la toate pentru a fi un adevărat discipol (14,25-35)..... | 290 |
| § 75. Trei parabole despre milostivirea divină (15,1-32) | 292 |
| § 76. Parabola administratorului necinstit (16,1-15)..... | 298 |
| § 77. Legea și împărăția (16,16-18) | 302 |
| § 78. Parabola bogatului și a lui Lazăr (16,19-31) | 304 |
| § 79. Învățături despre scandal, iertarea frățească, credință și slujire (17,1-10) | 307 |
| A treisprezecea secțiune: | |
| Ultimele învățături în drum spre Ierusalim (17,11-19,27) | 310 |
| § 80. Cei zece leproși și datorია de a-l lăuda pe Dumnezeu (17,11-19)..... | 310 |
| § 81. Venirea împărăției și zilele Fiului Omului (17,20-37)..... | 312 |
| § 82. Parabolă despre rugăciune: văduva insistentă (18,1-8) | 317 |
| § 83. Fiți umili: fariseul și vameșul (18,9-14)..... | 319 |
| § 84. Isus și copiii (18,15-17) | 321 |

| | |
|---|-----|
| § 85. Chemarea tânărului bogat (18,18-30) | 321 |
| § 86. A treia anunțare a pătimirii (18,31-34) | 323 |
| § 87. Vindecarea orbului din Ierihon (18,35-43)..... | 324 |
| § 88. Zahau, collectorul de impozite (19,1-10)..... | 325 |
| § 89. Parabola minelor (19,11-27) | 327 |
| V. Isus la Ierusalim (19,28-24,53) | 331 |
| A paisprezecea secțiune: Învățăture la Ierusalim (19,28-21,4) | 331 |
| § 90. Regele mesianic intră în Ierusalim (19,28-40)..... | 331 |
| § 91. Isus plânge pentru Ierusalim, cetatea condamnată (19,41-44)..... | 334 |
| § 92. Isus alungă vânzătorii din templu și se confruntă cu contestarea autorității sale (19,45-20,8) | 335 |
| § 93. Parabola viticultorilor ucigași (20,9-19)..... | 337 |
| § 94. Tributul ce i se cuvine Cezarului (20,20-26) | 339 |
| § 95. Întrebarea cu privire la înviere (20,27-40)..... | 340 |
| § 96. Originea lui Isus și ipocrizia cărturarilor (20,41-47)..... | 342 |
| § 97. Ofranda văduvei (21,1-4) | 343 |
| A cincisprezecea secțiune: Discursul escatologic (21,5-38)..... | 344 |
| § 98. Fiți atenți la falșii profeți (21,5-9) | 344 |
| § 99. Înaintea sfârșitului: persecuții și semne cosmice (21,10-19) | 345 |
| § 100. Asediarea Ierusalimului: marea distrugere (21,20-24) | 348 |
| § 101. Venirea Fiului Omului (21,25-28)..... | 350 |
| § 102. Parabola smochinului și îndemn la veghere (21,29-38)..... | 351 |
| A șaisprezecea secțiune: Cina pascală (22,1-38) | 354 |
| § 103. Complotul și trădarea (22,1-6) | 354 |
| § 104. Isus îi trimite pe Petru și pe Ioan să pregătească Paștele (22,7-13)..... | 356 |
| § 105. Ultima cină (22,14-20)..... | 357 |
| § 106. Denunțarea trădătorului, răsplata promisă discipolilor (22,21-30)..... | 362 |
| § 107. Prezicerea renegării lui Petru și criza iminentă (22,31-38) | 364 |
| A șaptesprezecea secțiune: Pătımirea, moartea și înmormântarea lui Isus (22,39-23,56)..... | 367 |
| § 108. Rugăciunea și nelișiștea din Ghetsemani (22,39-46) | 367 |
| § 109. Arestarea lui Isus (22,47-53)..... | 369 |
| § 110. Renegarea lui Petru și căința sa (22,54-62)..... | 370 |
| § 111. Isus este batjocorit de soldați și apoi prezentat înaintea Sinedriului (22,63-71) | 373 |
| § 112. Isus înaintea lui Pilat, apoi a lui Irod (23,1-12)..... | 376 |

| | |
|---|-----|
| § 113. Isus din nou înaintea lui Pilat (23,13-25) | 379 |
| § 114. Pe drumul Calvarului și răstignirea (23,26-38) | 381 |
| § 115. Cererea unui răufăcător și moartea lui Isus (23,39-49) | 385 |
| § 116. Înmormântarea lui Isus (23,50-56) | 390 |
| A optsprezecea secțiune: Aparițiile și înălțarea (24,1-53) | 392 |
| § 117. Femeile la mormânt (24,1-12) | 392 |
| § 118. Isus înviat le apare discipolilor de la Emaus (24,13-35) | 396 |
| § 119. Isus le apare apostolilor și îi instruiește (24,36-49) | 401 |
| § 120. Ultima binecuvântare și înălțarea (24,50-53) | 404 |
| Bibliografie alfabetică | 407 |

PREFAȚĂ

În anul 1976, Edizioni Paoline a publicat în două volume *Evanghelia lui Matei. Teologia și Exegeza*. Din această lucrare am realizat o versiune prescurtată în limba franceză, care a apărut cu titlul *Evanghelia după sfântul Matei și principalele sale paralele* (Institutul Pontifical Biblic, Roma 1978). Textul original al comentariului la Matei a fost redactat în limba engleză, iar o ediție completă și corectată a apărut la Bombay în anul 1984, la St. Paul Publication. Pentru același editor am scris opera despre Luca, care a fost publicată deja în 440 de pagini tot la Bombay în același an. Eu însumi am realizat și versiunea în franceză, având grijă să o adaptez pentru cititorii de această limbă și chiar să îmbunătățesc textul, ținând cont de studiile recente apărute pe acest subiect. Fără îndoială, această lucrare se va bucura de o primire la fel de generoasă, precum *Evanghelia după sfântul Matei*. Comentariul insistă mai mult asupra textelor proprii lui Luca, de exemplu, pe relatările copilăriei, evitând, pe cât posibil, pentru pasajele care au paralelă în Matei, repetarea celor care deja au fost spuse în comentariul la prima Evanghelie... Ca și pentru *Matthieu*, m-am folosit de textul *Evangheliei după sfântul Luca* din *La Bible, traduction officielle de la liturgie*, cu autorizația binevoitoare a A.E.L.F.¹ În comentariu voi indica din când în când lecturile care mi s-au părut mai puțin potrivite, mai ales atunci când acestea se îndepărtează prea mult de textul original grec. Mai mult de o sută de note aduc critici complete *comentariului* nostru la Luca, acestea conținând și referințe potrivite. În text se vor găsi titlurile (complete) ale operelor amintite prin simpla menționare a numelui autorului, pentru ca în bibliografie să fie date toate informațiile.

Îmi face plăcere să dedic această operă în memoria pr. Augustin George, care a avut o contribuție generoasă la promovarea studiului *Evangheliei lui Luca* în ambientele de limbă franceză.

¹ (Nota trad.) Pentru traducerea în limba română a textelor din *Sfânta Scriptură* am folosit *Biblia*, tr. pr. Alois Bulai și pr. Eduard Patrașcu, Sapientia, Iași 2013. Numele de persoane și de locuri biblice au fost adaptate în limba română în conformitate cu ANEXA 4 din Ș. LUPU, *Ghid practic pentru elaborarea unei lucrări științifice în teologie*, Sapientia, Iași 2000, 147-157.

SIGLE ȘI ABREVIERI

| | |
|--------------|--|
| AnalBibl | Analecta Biblica |
| BibIETL | Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium |
| BibTB/BibThB | Biblical Theology Bulletin |
| BJ | La Bible de Jérusalem |
| CBQ | The Catholic Biblical Quarterly, Washington |
| EphThLov | Ephemerides Theologicae Lovanienses |
| ExpT | Expository Times |
| HarvThRev | Harvard Theological Review |
| JBL | Journal of Biblical Literature |
| JThS/JThSt | Journal of Theological Studies |
| NRT | Nouvelle Revue Théologique |
| NTS | New Testament Studies, Cambridge |
| PL | Patrologia latina |
| RevHistPhRel | Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses |
| RevSR | Revue de Sciences Religieuses |
| ScE | Science et Esprit, Montréal |
| ScEcc | Sciences Ecclesiastiques |
| TOB | Traduction Œcuménique de la Bible |
| TZ | Theologische Zeitschrift, Basel |
| ZNW | Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche |
| TWNT | Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament |

| | |
|-------|---------------------|
| aram. | aramaică |
| cca. | circa |
| cf. | confer |
| ebr. | ebraică |
| engl. | engleză |
| ex. | exemplu |
| gr. | greacă |
| lat. | latină |
| lit. | literal |
| n. | nota(ele) |
| nr. | numărul(erele) |
| p. | pagina(ile) |
| par. | și textele paralele |
| sec. | secolul(ele) |
| ș.u. | și următoarele |
| v. | versetul(ele) |

PARTEA I

INTRODUCERE ÎN
EVANGHELIA LUI LUCA

- I. Conținutul *Evangeliei lui Luca*
- II. Caracteristici literare ale celei de-a treia Evanghelii
- III. Originea și scopul celei de-a treia Evanghelii
- IV. Marile teme din opera lui Luca

INTRODUCERE ÎN *EVANGHELIA LUI LUCA*

De jumătate de secol, studiul exegetic și-a îndreptat mai mult atenția asupra contribuției *redacționale* a fiecărui evanghelist, în mod special asupra celor ale lui Matei și Luca, întrucât opera lor poate fi comparată cu a lui Marcu, de care ei, cu toată probabilitatea, s-au folosit pentru propriile redactări. Astăzi se ține mai mult cont de faptul că evangheliștii nu sunt simpli compilatori, ci adevărați autori care își exprimă într-un mod coerent punctele de vedere în alegerea și interpretarea datelor tradiționale². Într-adevăr, îndeosebi Luca este în același timp interpret inspirat de opera și persoana lui Isus și istoric al Bisericii primare. Este foarte util să cunoaștem orientările teologice ale acestui scriitor pentru a interpreta mai bine a treia Evanghelie, chiar și cartea *Faptelor*, al cărei autor tot el a fost recunoscut.

² Metoda *Redaktionsgeschichte* a fost utilizată de G. Bornkamm în 1960 cu privire la Matei și de către H. Conzelmann în 1954 cu privire la Luca. Vezi și R.H. STEIN, „What is Redactions-geschichte?”, în *JBL* 88 (1969), 45-56; N. PERRIN, *What is Redaction Criticism?*, Londra 1970. X. LÉON-DUFOUR a analizat diferitele metode propuse pentru o lectură critică a Evangheliilor și a căutat să emită o apropiere corespunzătoare pentru originile acestui eveniment unic care este compoziția evangheliei creștine, în A. GEORGE și P. GRELOT, ed., *Le Nouveau Testament*, vol. 2, *L'annonce de l'Évangile*, Paris 1976, 187-237. Mai precis, se poate consulta A. GEORGE, *Tradition et rédaction chez Luc. La construction du troisième Évangile*, în I. DE LA POTTERIE, ed., *De Jésus aux Évangiles*, Gembloux 1967, 100-129.

1. CONȚINUTUL EVANGHELIEI LUI LUCA

Nu doar primele două capitole din Luca nu figurează în Marcu, însă a treia Evangheliie abandonează prin secțiuni întregi structura celei de-a doua Evanghelii și urmează propriul ei curs. Aceasta reflectă în parte concepțiile teologice ale autorului, pe care încercăm să le explicăm.

A. MARILE SECȚIUNI ALE CELEI DE-A TREIA EVANGHELII ȘI SEMNIFICAȚIA LOR

1. Două copilării comparate (1-2)
2. Preludiu: ministerul lui Ioan și ispitirea lui Isus (3,1-4,13)
3. Ministerul public al lui, Isus (4,14-24,53)
 - i. Ministerul în Galileea (4,14-9,50)
 - ii. Călătoria spre Ierusalim (9,51-19,27)
 - iii. Isus la Ierusalim (18,28-24,53)

RELATĂRILE COPILĂRIEI

De-a lungul întregii sale Evanghelii, dar în special în al treilea capitol, Luca dezvăluie intenția sa de a-l prezenta pe Ioan Botezătorul nu atât ca precursor al lui Cristos (cf. 16,16), ci mai curând ca pe ultimul profet al *Vechiului Testament*, al cărui rol era acela de a aduce popoarele la convertire, pentru a le pregăti să primească proclamarea împărăției de către Isus însuși. Superioritatea lui Isus în raport cu Ioan este tocmai ceea ce Luca subliniază în diferitele episoade din relatările sale despre copilărie. Multe alte legături unesc aceste relatări de restul Evangheliei. Se pot menționa fericirile, împărăția, judecata, mesianitatea lui Isus, filiațiunea sa davidică și cea divină. Mai există și alte teme comune: importanța dată Ierusalimului, sărăciei, laudei lui Dumnezeu, rugăciunii, efuziunii Duhului, proprii timpurilor mesianice. P.S. MINEAR susține că Lc 1-2 nu apare ca un corp străin în Luca/Fapte și că, dacă Conzelmann pare să stabilească o diviziune în trei părți a istoriei mântuirii (vezi mai jos V, a, 2), o poate face, dar fără să uite povestirile copilăriei. Laurentin, printre alții, a constatat că există puncte de legătură între Lc 1-2 și cea de-a patra Evangheliie³. Drept urmare, pentru primele două capitole, Luca a recurs la surse de origine

³ Mai ales cu Prologul sfântului Ioan. Vezi R. LAURENTIN, *Structure* (1957), 135-140 și *Les Évangiles de l'enfance* (1982), 480-482. Vezi și n. 7 de mai jos.

palestiniană, ce ar fi putut să provină din amintirile Fecioarei Maria (cf. *Lc* 2,19-51) și din tradițiile legate de episoade din copilăria lui Ioan Botezătorul.

Primele două capitole ale *Evangeliei lui Luca* conțin multe informații despre nașterea și copilăria lui Isus. Totuși, trebuie remarcat că ele se deosebesc de cele pe care ni le face cunoscute Matei. Acest fapt nu se explică decât parțial prin intenția teologică diferită a celor doi evangheliști. Cu siguranță Matei acordă importanță rolului Mariei ca mamă a lui Isus (1,18), și aceasta apare, de exemplu, în formula „copilul și mama lui”, repetată de cinci ori în *Mt* 2,11-21. Însă, în Luca, rolul Mariei crește: ea primește vizita îngerului – și nu Iosif, ca în Matei – și tot ei îi revine sarcina de a da copilului numele de Isus (*Lc* 1,31), și nu lui Iosif (*Mt* 1,21). În orice caz, relatarea copilăriei din Luca trebuie să fie în parte diferită de cea a lui Matei, de vreme ce este mult mai lungă; 132 de versete față de doar 47 în Matei. O dezbatere considerabilă are ca obiect valoarea istorică a expunerilor copilăriei și nu este posibil să se rezolve chestiunea o singură dată pentru toate, deoarece trebuie să se țină cont de teologia și de genurile literare⁴. Această istoricitate nu poate fi îndepărtată cu ușurință, uitând, de exemplu, să se amintească faptul că cele două relatări ale copilăriei concordă cel puțin în zece puncte semnificative:

1. *Mama lui Isus se numește Maria;*
2. *Maria era logodită cu un bărbat numit Iosif;*
3. *Iosif era din casa lui David;*
4. *Iosif nu era tatăl lui Isus, întrucât mama a zămislit prin intervenția Duhului Sfânt;*
5. *Zămislirea a avut loc înainte ca Iosif să o ia pe Maria pentru a trăi cu ea;*
6. *Isus s-a născut când Irod cel Mare domnea încă (Mt 2,1). Lc 1,5 sugerează aceeași datare istorică;*
7. *Îngerul îi anunță dinainte pe Maria și pe Iosif că copilul va purta numele Isus;*
8. *Isus aparține liniei davidice (Mt 1,1; Lc 1,32);*
9. *Isus s-a născut la Betleem, în Iudeea (Mt 2,5-6), în cetatea lui David (Lc 2,11);*
10. *Sfânta familie s-a întors la Nazaret (Mt 2,23; Lc 2,39).*

În primul *excursus* al ediției complete la Matei, am vorbit în amănunt despre genul literar „expunerea copilăriei”. Aici mă mulțumesc să indic doar ceea ce este special relatărilor lui Luca. Vom vedea mai departe că Luca a comparat cu grijă în scene paralele originile lui Ioan Botezătorul și

⁴ Vezi cele două lucrări ale lui Laurentin și comentariul nostru la *Lc* 1–2 cu notele corespunzătoare. Mai multe observații despre formele literare din *Mt* 1–2 (vezi *Matthew*, 226–237; *Matteo*, 240–254) se potrivesc în aceeași măsură și la *Lc* 1–2.

ale lui Isus, cu scopul de a evidenția superioritatea celui din urmă. În Luca, copilăria celor doi se scaldă într-o atmosferă unde abundă minunile și supranaturalul. Nu sunt deloc copilării obișnuite: tot ceea ce li se întâmplă a fost prestabilit; diversele episoade se derulează în scene statice care se inspiră dintr-un trecut îndepărtat și sacru; muzicalitatea cuvintelor se unește cu exclamațiile pline de uimire ale credincioșilor, provocate de nașterea celor doi copii privilegiați. Duhul lui Dumnezeu pune stăpânire pe protagoniști, iar un mesager divin aduce pe pământ marea veste a zămislirii miraculoase a Mariei (Lc 1,35) și a nașterii lui Isus (2,10). *Apud* E.E. ELLIS, primele două capitole din Luca „sunt construite în jurul reînnoirii profeției în zorii erei mesianice” (p. 28).

În povestirea copilăriei din Matei se găsesc multe citate explicite din *Vechiul Testament*. Niciunul dintre acestea nu apare în Lc 1–2, însă limba care a fost folosită reflectă aproape în fiecare verset textul sacru al *Vechiului Testament* grec⁵. Este foarte posibil ca *Benedictus* și *Magnificat* să fi fost imnuri iudaice adaptate la noile circumstanțe, culese de Luca dintr-o veche tradiție creștină pe care a încorporat-o în povestirea sa. Se pot găsi în Lc 1–2 reflecții de tip midrașic, redactate prin formule biblice, dar punctul de plecare este aici nu textul *Scripturii*, ca în Mt 1–2, ci Cristos însuși, Evenimentul central, Cheia *Scripturii*. Nu trebuie să ne surprindă faptul că Luca pune aceste cuvinte în gura păstorilor: „Să mergem până la Betleem și să vedem acest «Cuvânt» (*rêma*) sau «lucru» (ebr. *dâbâr*) care s-a făcut” (2,15). Luca vede totul în lumina împlinirii și în această lumină el dispune continuitatea revelațiilor divine, în cadrul istoriei mântuirii. Printr-o tipologie ce face aluzii și care este inserată în expresii alese, el evocă originea lui Isaac, a lui Moise, a lui Ghedeon, a lui Samson, toți fiind salvatori recunoscuți de vechiul Israel.

MINISTERUL LUI IOAN ȘI ISPITIRILE LUI ISUS

Cu capitolul al treilea, Luca se regăsește în compania lui Marcu și a lui Matei, precum și în urzeala comună a tradiției evanghelice primare. Cei trei sinoptici au consimțit să pună înaintea ministerului public al lui Isus predica lui Ioan Botezătorul, botezul și ispitirea lui Isus. Găsim în aceste episoade puncte semnificative pentru misiunea care urmează, întrucât ele formează, am putea spune, *preludiul* (Lc 3,1–4,13). Luca vorbise deja despre Ioan în povestirea sa despre copilărie, dar se unește cu Marcu, și mai ales cu Matei, pentru a-l prezenta pe Botezătorul și mesajul său. Vom

⁵ Vezi pentru Lc 1 o listă de expresii care evocă *Septuaginta*, în P. BENOIT, *Exégèse et Théologie III*, 166-167. În comentariul său despre Luca (1978), I.H. MARSHALL oferă alte trimiteri și examinează diferite explicații despre caracterul semitic din Lc 1-2 (p. 46).

vedea în comentariu prin ce se deosebește prezentarea sa. Ca și evanghelistul Ioan (1,20), și într-un mod mai explicit decât Marcu și Matei, Luca spune despre Ioan Botezătorul că el nu este Mesia (3,15 ș.u.). Pentru Luca, el nu pare să aparțină nici măcar perioadei creștine (cf. 16,16).

Pentru H. CONZELMANN, este remarcabil faptul că Luca distinge cu o oarecare atenție ministerul lui Isus de cel al lui Ioan. Ioan este trimis în închisoare înaintea botezului lui Isus (3,20); Luca leagă activitatea sa de geografia regiunii Iordanului, care nu este în niciun loc asociată cu Isus în cea de-a treia Evanghelie, excepție făcând pentru botez și pentru trecerea prin Ierihon. Se poate presupune că Luca știa că Ierihonul se află lângă Iordan. Pe de altă parte, Luca se separă de Mc 1,9 pentru a nu aminti de Galileea înainte de începutul ministerului (Lc 4,14), întrucât dorește să asocieze aceste două date; el plasează aici *archê*, începutul, care la Marcu corespunde cu apariția lui Ioan. „Ioan nu marchează mai mult sosirea noului eon, ci diviziunea dintre două epoci într-o *istorie continuă*, cum apare în Lc 16,16. Evenimentele escatologice nu izbucnesc după Ioan, ci este așteptată o nouă etapă în desfășurarea mântuirii, Ioan însuși aparținând încă primei epoci din cele două care se întâlnesc aici. Această transformare a tradiției despre Ioan afectează diferite surse lucane și trebuie deci atribuită lui Luca însuși” (*Theology*, p. 22 ș.u.). Alți comentatori neagă totuși că Ioan Botezătorul și Isus aparțin la două epoci diferite (cf. P.S. MINEAR, *art. cit.*, p. 120-124).

MINISTERUL PUBLIC AL LUI ISUS

Se pare că Luca a divizat în mod intenționat ministerul lui Isus din punct de vedere geografic. Dușmanii lui Isus îi zic lui Pilat: „Răzvrătește poporul învățând prin toată Iudeea, începând din Galileea și până aici” (Lc 23,5); și Petru vorbește în același sens în *Fap* 10,37. Pentru Luca, *Iudeea* are aproape același sens ca și *Țara lui Israel* din Mt 2,21; este țara evreilor (cf. Lc 7,17). Perioadele ministerului lui Isus pot fi examinate dintr-o altă perspectivă. Din punctul de vedere al mesajului pascal, Luca împarte misiunea lui Isus în trei etape succesive: anunțul său încheie prima fază (4,14–9,50), pregătirea o constituie pe cea de-a doua (9,51–19,27), în timp ce împlinirea se desfășoară de-a lungul celei de-a treia etape. *Faptele Apostolilor*, care urmează Evangheliei, conțin proclamarea misterului pascal și nașterea Bisericii pe care o presupune aceasta (adaptat după A. George, *Études*, p. 32).

1. Ministerul în Galileea (4,14–9,50)

Este remarcabil faptul că Luca evită să spună că în timpul acesta Isus nu a părăsit niciodată Galileea, călătoria în *ținutul gherasenilor* (8,26) figurând ca o excepție. Lacul servește ca frontieră și este adesea teatrul

unde se derulează actele de putere (H. CONZELMANN, p. 49). *Marea omisiune* (cf. b, de mai jos) îi permite lui Luca să fie discret în privința călătoriei lui Isus în ținuturile Tirului, ale Sidonului (Mc 7,31) și ale Betsaidei – când menționează acest oraș (9,10), Luca nu spune că se află dincolo de lac; mai mult, el omite să relateze că mărturisirea lui Petru a avut loc la Cezareea lui Filip, probabil deoarece știa că această localitate se afla în afara Galileei. Totuși, trebuie spus că Luca este lipsit de precizie în localizarea episoadelor (cf. 7,18.36). El nu menționează deloc Transiordania (Pereea), chiar dacă Mc (3,8; 10,1) și Mt (4,25) o fac, întrucât acest teritoriu se situează dincolo de frontierele activității pământești a lui Isus. Pe de altă parte, Luca pune pe primul loc proclamarea evangheliei (4,16-30), minunile care o însoțesc – 14 din cele 16 relatări lucane ale minunilor au loc în Galileea –, activitatea profetică a lui Isus și recunoașterea sa: „Un mare profet s-a ridicat printre noi și Dumnezeu a vizitat poporul său”, spuneau cetățenii din Nain (7,16).

2. Urcarea spre Ierusalim (9,51–19,27)

După Luca, a doua fază a ministerului public al lui Isus se desfășoară în cadrul unei urcări spre Ierusalim. După cum deja am menționat, această *secțiune centrală* apare ca o *pregătire viitoare* a misterului pascal. Contactul cu samaritenii (9,51-56), misiunea celor 72 de discipoli (10,1-20) și notița din 17,11 sugerează o *prefigurare* a misiunii postpascale la non-evrei, care nu a fost rezervată celor doisprezece. Totuși, s-a remarcat de mult timp că, în privința afirmației deliberate și explicite că Isus este în drum spre Ierusalim (9,51.53; 13,33; 17,11; 18,31; 19,11), putem crede că ea sugerează mai degrabă faptul că Isus și grupul său sunt de fapt în drum spre orașul sfânt. La început, sosirea într-un sat samaritean era în acord cu conținutul mesajului (9,51-56). Chiar și vindecarea unui orb la Ierihon (18,35-43), și episodul cu Zaheu (19,1-10), unde mai este menționat Ierihonul, indică faptul că Isus se apropie de Ierusalim. Amenințarea lui Irod oferă o motivație pentru plecarea spre sud; acest episod este plasat nu la începutul, ci la mijlocul călătoriei (cf. H. CONZELMANN, p. 61). Caracterul artificial al „urcării spre Ierusalim” trimite la o idee compusă de Luca, ceea ce indică faptul că pentru evanghelist motivul „călătoriei” face parte integrantă din a treia Evanghelie.

Vom vedea mai departe (IV, 2, 2) că Luca a accentuat rolul pătimirii lui Isus și că urcarea spre Ierusalim trebuie înțeleasă în această perspectivă, ca o aluzie la suferințele lui Cristos (cf. Is 50,7) și la înălțarea sa, deja din 9,51. Trebuie adăugat că începutul călătoriei urmează îndeaproape prevestirile pătimirii (9,22.31.44) și că unele instrucțiuni relatate în cursul secțiunii privesc datoriile ce revin discipolilor, acelea de a-și imita maestrul în vederea propriului lor exod din această lume și în așteptarea întoarcerii

sale ca judecător. După opiniile lui C.F. Evans, J. Bligh, J. Drury și ale altora, Luca a pregătit conținutul secțiunii centrale (cap. 9–18) într-un mod care corespunde, pasaj cu pasaj, conținutului Deuteronomului⁶. Nimeni nu contestă faptul că pe Luca îl interesează în mod deosebit ultima carte a *Penta-teuhului* și nici că ar apărea în Evanghelia sa reminiscențe din *Deuteronom*. Atât *Deuteronomul*, cât și Luca insistă, de exemplu, pe „cuvântul mântuirii”, care trebuie ascultat *astăzi*. Despre aceasta vom vorbi mai departe (IV, a, 1) și, de asemenea, cu privire la *Lc* 4,21. Ni se pare totuși conjunctural să propunem că Luca a dispus diverse episoade din secțiunea centrală în concordanță cu ordonarea diferitelor pasaje „corespondente” din *Deuteronom*. Argumentarea pusă în față nu mi s-a părut prea convingătoare.

3. *Isus la Ierusalim (19,28–24,53)*

Ultima secțiune a celei de-a treia Evanghelii conține, după cum era și firesc, numeroase materiale comune cu Marcu și Matei, întrucât tradiția a adoptat destul de curând o manieră mai mult sau mai puțin fixă de a povesti evenimentele ultimelor zile la Ierusalim. Pentru Luca, Isus intră în orașul sfânt ca Rege (19,38) și el învață frecvent în templu (19,47; 20,1; 21,37). Pentru H. CONZELMANN, Isus *a luat în stăpânire templul* când i-a izgonit pe vânzători, iar Luca îl arată pe Isus trăind în templu, și nu la Ierusalim, unde el nu intră decât pentru Ultima Cină și pentru pătimire (p. 75). În această privință se poate obiecta că Isus anunțase dărâmarea templului (*Lc* 21,6) și că întreaga *călătorie* în Luca tinde spre Ierusalim, și nu spre templu (cf. A. GEORGE, p. 26). De altfel, interesul deosebit al lui Luca pentru orașul sfânt apare într-un pasaj propriu Evangheliei sale: *plângerea Ierusalimului* (19,39-44), orașul care a refuzat să recunoască regalitatea lui Isus.

Scriind, precum se pare, după distrugerea templului și a orașului, Luca vede aceasta ca un eveniment istoric, care îl deosebește clar de viitoarea escatologie (cf. cap. IV, c). Este semnificativ faptul că Luca, pentru care Isus a vorbit despre *predicatorul Iona* (11,29-32), îl arată pe Cristos predicând în templu. Pentru niniviteni, Iona n-a dat decât un semn: prevestirea dărâmării cetății acestora (*Iona* 3,4); și Isus anunță la Ierusalim că acesta va fi distrus.

⁶ Vezi în bibliografie titlurile studiilor lui Evans, Bligh și Drury. Pentru conținutul și sensul secțiunii centrale, se pot consulta dintre studiile mai recente: D. GILL, „Observations on the Lukan Travel Narrative and Some Related Passages”, în *HarvThRev* 63 (1970), 199-221; R. LAPOINTE, „L'espace-temps de *Lc* 9,51–19,27”, în *Église et Théologie* 1 (1970), 275-290; G. OGG, „The central Section of the Gospel According to St. Luke”, în *NTS* 18 (1971-1972), 39-53; G.W. TROMPF, „La section médiane de l'Évangile de Luc; l'organisation des documents”, în *RevHistPhRel* 53 (1973), 141-154; J. DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel*, Londra 1976, 138-164. Vezi și referința la BLOMBERG, sub numele „France” în bibliografie.

Cu toate acestea, în *Mt* 12,40, semnul lui Iona este pus în raport cu învierea lui Isus. Vom indica în comentariu caracteristicile lucane ce reies din relatările ultimei cine, a agoniei în Ghetsemani, a procesului, a răstignirii și din modul său de a comunica cuvintele lui Isus de dinaintea morții; pătimirea devine pentru Luca, mai mult decât pentru Marcu și Matei, o învățătură în care sunt accentuate rolul Satanei, rugăciunea lui Isus, iertarea sa și titlurile cristologice de Rege, Profet și Fiu al lui Dumnezeu. Pentru *Lc* 24, întregul eveniment pascal se petrece într-o singură zi: învierea, aparițiile, înălțarea; duminica Paștelui este „prima zi a săptămânii” pentru cei trei sinoptici. Acestei unități temporale, Luca îi adaugă unitatea geografică, deoarece pentru el toate evenimentele au loc la Ierusalim; spre deosebire de ceea ce se petrece în Marcu și Matei, nicio apariție nu este localizată în Galileea. El are două descrieri ale Înălțării. În 24,50 ș.u., Luca îl prezintă pe Isus abandonând această lume ca un mare preot binecuvântând, ce va ocupa în ceruri, ca Rege universal (*Ps* 110,1), locul de onoare la dreapta maiestății divine (*Evr* 8,1). În *Fap* 1,7-11 înălțarea urmează după trimiterea apostolilor în misiunea lor universală. Astfel, Luca deosebește cele două perioade creștine de istoria mântuirii: timpul lui Isus și timpul Bisericii. Deosebește, și nu separă, întrucât Luca insistă în opera sa pe *continuitatea* dintre cele două testamente și pe cea dintre perioadele istoriei mântuirii. În special, toate aspectele misiunii relatate în Fapte sunt anticipate în aparițiile celui Înviat în fața celor unsprezece, pe care le regăsim în concluzia Evangheliei (24,44-49).

B. LUCA ȘI *EVANGHELIA LUI MARCU*

Nu este deloc posibil să se nege cu seriozitate, chiar și astăzi, faptul că Matei și Luca depind de Marcu, cea mai veche Evanghelie, compusă, probabil, la Roma între anii 65 și 70. În general, se recunoaște că Marcu este sursa primară pentru schema istorică a vieții lui Isus. W. MANSON, în următoarea listă, indică principalele puncte în care Luca depinde de Marcu: 4,31-34 (*Mc* 1,29-39); 5,12-6,19 (*Mc* 1,40-3,19); 8,4-9,50 (*Mc* 4,1-9,40); 18,15-43 (*Mc* 10,13-52); 19,29-22,13 (*Mc* 11,1-14,17). Chiar dacă adoptă cadrul general al lui Marcu, Luca nu îl urmează întotdeauna. El aproape elimină „secretul mesianic”, căruia Marcu îi atribuie o importanță considerabilă, întrucât el explică caracterul relativ tainic al ministerului lui Isus; misterul lui Cristos nu a fost revelat discipolilor decât după înviere (*Mc* 9,9). De fapt, este posibil ca Isus însuși să aibă ocazia recomandată de a păzi tăcerea în privința minunilor, pentru a preveni o explozie mesianică plină de pericole (*Mc* 7,45; *In* 6,15). În locul triplei diviziuni geografice a lui Marcu – Galileea, în afara Galileii și Ierusalimul –, Luca, după cum am văzut, urmează o altă împărțire: Isus în Galileea, urcarea la Ierusalim, Isus la Ierusalim.

S-a încercat de-atâtea ori să se explice „marea omisiune” a lui Luca de la *Mc* 6,45 la 8,26. El a neglijat această secțiune, deoarece dorea să unească mărturisirea de la Cezareea cu înmulțirea pâinilor (E.E. ELLIS, p. 139), la fel ca în cea de-a patra Evanghelie (să se compare *Lc* 9,10-27 cu *In* 6,14.68 ș.u.). Pentru H. BINDER, *marea omisiune* nu i se datorează lui Luca, ci unui deutero-Marcu, o Evanghelie intermediară. Când Luca relatează într-o formă mai arhaică cuvintele lui Isus pe care le are în comun cu Matei, el depinde de deutero-Marcu, întrucât acest document, dacă am înțeles bine, ar fi combinat Marcu și „Q”. Unii găsesc paradoxală o nouă explicație. Din cei trei sinoptici, explică J. DRURY, *Evanghelia lui Luca* se arată mai puțin interesată de misiunea printre păgâni. Ca istoric, Luca a ținut cont că această misiune era sarcina Bisericii; fondatorul ei nu a fost preocupat decât să o anunțe dinainte în câteva moduri (p. 98). Pentru evanghelist, „timpurile păgânilor” nu sosise în ceasul lui Isus (cf. *Lc* 21,24). Iată de ce Luca îl abandonează pe Marcu în momentul precis în care începe călătoria pe teritoriul păgân și se întoarce la Marcu atunci când aceasta se încheie; Betsaida marchează începutul și sfârșitul ca punct geografic. Există un adevăr în aceasta, dar pot interveni în joc și alte considerații (vezi mai jos IV, la sfârșitul primei secțiuni). Probabil, Luca s-a gândit să adauge puțin secțiunea omisă la prezentarea lui Cristos-Mesia; el trebuia să omită secțiuni din Marcu pentru a face loc materialelor adunate într-o scriere ce nu avea voie să depășească dimensiunile obișnuite (cf. I.H. MARSHALL, *Commentary*, p. 364). În sfârșit, pentru P.H. ROLLAND, *Mc* 6,45-8,26 nu a fost „omis” de către Luca, deoarece această secțiune rezultă „din adăugările făcute de către Marcu într-o povestire mai scurtă, pre-lucană”⁷.

C. LUCA ȘI SURSA „Q” PE CARE O ÎMPARTE CU MATEI

Numeroase texte lucane, mai ales cuvintele lui Isus, pe care nu le întâlnim în Marcu, au paralele în Matei, prima Evanghelie (după ordinea canonică). Aceste secțiuni comune provin dintr-un izvor comun, cunoscut sub numele „Q”, siglă împrumutată probabil de la prima literă de la *Quelle*, cuvânt care în limba germană înseamnă „Sursă”. În comentariu, fac adesea referiri la această *sursă*, la care mă opresc pentru a determina care dintre Matei și Luca a păstrat formula cea mai veche, aspect ce nu este lipsit de interes în exegeză. Iată o listă cu secțiunile „Q” din Luca. Sunt indicate și paralelele care corespund cu Matei (adaptarea îi aparține lui W. MANSON XIV).

⁷ P. H. ROLLAND, *Les premiers Évangiles*, Paris 1984, 97, cu câteva explicații detaliate. El atrage atenția asupra faptului că majoritatea episoadelor din „marea omisiune” sunt de fapt „dubluri ale tradiției, de altfel, atestate în comun de către Marcu și Luca”, 96.

| LUCA | SUBIECTUL | MATEI |
|----------------|--|------------------|
| 3,7-9.16-17 | Predica lui Ioan Botezătorul | 3,7-10.11-12 |
| 4,1-13 | Ispitirea lui Isus | 4,1-11 |
| 6,20-23 | Patru fericiri | 5,3.4.6.11.12 |
| 6,27-36 | Iubirea în împărăție | 5,38-48 |
| 6,37-42 | Milostivirea | 7,1-5 |
| 6,43-49 | Fapte, nu vorbe | 7,16-27 |
| 7,1-10 | Centurionul din Cafarnaum | 8,5-10 și 13 |
| 7,18-35 | Trimisul lui Ioan Botezătorul | 11,2-19 |
| 9,57-60 | Urmarea lui Isus | 8,19-22 |
| 10,2-12 | Misiunea celor 72 de discipoli | 9,37-38; 10,7-16 |
| 10,13-15 | Plângerea celor trei cetăți | 13,21-23 |
| 10,21-24 | Imnul jubilarii | 11,25-27; 13,16 |
| 11,2-4 | Rugăciunea Domnului | 6,9-11 |
| 11,9-13 | Tatăl împlinit | 7,7-11 |
| 11,14-23 | Isus și Beelzebul | 12,22-30 |
| 11,24-26 | Întoarcerea duhului necurat | 12,43-45 |
| 11,29-32 | Semnul lui Iona | 12,38-42 |
| 11,33-35 | Lumina interioară | 5,15; 6,22-23 |
| 11,39-52 | Împotriva fariseilor și a învățaților legii | 23,4.6+23-31 |
| 12,2-9 | Mărturisirea curajoasă a adevărului | 10,26-33 |
| 12,10 | Păcat împotriva Duhului | 12,32 |
| 12,11-12 | Duhul Sfânt promis celor persecutați | 10,19-20 |
| 12,22-34 | Încredințarea Providenței | 6,25-33+23-31 |
| 12,39.42-46 | Slujitorul credincios și vigilent | 24,43-51 |
| 12,51-53 | Nu pacea, ci dezbinarea | 10,34-36 |
| 12,58-59 | Reglarea neînțelegerilor înainte de judecată | 5,25-26 |
| 13,18-21 | Grăuntele de muștar. Plămada | 13,31-32 |
| 13,23-24 | Poarta cea strâmtă | 7,13-14 |
| 13,26-27 | Adevărații discipoli | 7,22-23 |
| 13,28-29 | Primirea în împărăție | 8,11-12 |
| 13,34-35 | Plângerea asupra Ierusalimului | 23,37-39 |
| 14,16-24 | Parabola despre cina cea mare | 22,1-10 |
| 14,26-27 | Renunțarea la legăturile familiale | 10,37-38 |
| 14,34-35 | Parabola despre sare | 5,13 |
| 15,4-7 | Parabola oii pierdute | 18,12-14 |
| 16,13 | Nu se poate sluji la doi stăpâni | 6,24 |
| 16,16-18 | Împărăția și Legea | 11,12; 5,18.32 |
| 17,1-2 | Scandalul | 18,6-7 |
| 17,3.4.6 | Iertarea fără limite și credința | 18,15+21; 17,20 |
| 17,23-27.34-37 | Venirea Fiului Omului | 24,26-28.37-41 |
| 19,12-27 | Parabola minelor | 24,14-30 |
| 22,30 | Tronurile judecății | 19,28 |

M.D. Goulder a susținut recent că Luca l-a cunoscut pe Matei; în consecință, „Q” nu mai este o ipoteză valabilă. Această afirmație nu se sprijină pe o bază prea solidă, însă studiul lui Goulder dezvăluie complexitatea raporturilor intersinoptice și necesitatea unei examinări ulterioare.

Mai mulți autori au încercat să determine raporturile existente între a treia și a patra Evanghelie, în special Bailey și G. Schneider⁸. W. GRUNDMANN a întocmit o listă cu pasaje paralele (p. 17-44) și D.M. SMITH a ajuns recent la concluzia că o dependență directă între Ioan și sinoptici este la fel de dificil de negat, precum și de dovedit, și aceasta, în ciuda studiilor lui Solages, Neiryneck și Boismard. Pentru R. Schnackenburg, o astfel de dependență este de nedovedit (vol. 1, p. 41). Ba, mai mult, raporturile dintre *In* și tradiția lucană cu siguranță nu provin din contacte literare directe; originea lor trebuie căutată într-o etapă anterioară istoriei tradiției (p. 42). Contactele mai evidente dintre Luca și Ioan vor fi examinate pe parcursul comentariului (de exemplu, cf. *Lc* 5,1-11).

⁸ Punctele de contact dintre Luca și Ioan au constituit obiectele mai multor studii. La cele menționate de către D. M. SMITH (*Biblica* [1982], 102-113) trebuie să adăugăm opera lui J.A. BAILEY (cf. bibliografie), R. MADDOX, *The Purpose*, 159-179, și M.E. BOISMARD, *Synopse*, vol. 3 (Jean), 45-48. Vezi și A. DAUER, *Johannes und Lukas*, Würzburg, 1984.

2. CARACTERISTICI LITERARE

Numeroase studii au fost consacrate caracteristicilor literare ale autorului numit Luca, care apar în cele două scrieri ale sale⁹. Vom focaliza aici atenția asupra Evangheliei și a trăsăturilor care au fost recunoscute de comun acord ca fiind proprii lui Luca. Vom găsi multe exemple indicate în comentariu.

A. FOLOSIREA VECHIULUI TESTAMENT

Despre folosirea *Scripturii* nu găsim la Luca particularități atât de marcante, ca la Matei, de exemplu, cu „citatele despre împlinire” foarte distinctive. Luca preferă adesea să recurgă, mai ales în cap. 1–2, la referințe prin simpla aluzie. *Evanghelia*, în comparație cu Faptele, este mai curând săracă în privința citatelor din *Scriptură*. Majoritatea citatelor din Fapte au o orientare cristologică, voind să arate: (1) că Mesia va trebui să sufere (cf. *Lc* 24), (2) că el va învia, (3) că Isus este Mesia, (4) că națiunile sunt chemate să creadă în el, în timp ce majoritatea evreilor au rămas perseverenți în refuzul lor. Pentru P. Schubert, exegeza lui Luca, care apare în *Lc* 24, este mai curând teologică decât apologetică; ea se manifestă în interiorul credinței înseși și *Vechiul Testament* îi poate convinge doar pe cei care cred, deoarece ei pot înțelege cu adevărat lumina învierii. În Fapte, *Vechiul Testament* oferă, mai mult decât *probe*, o *dovadă* scripturistică ce confirmă mărturia apostolică. Se poate admite că *Lc* 24 conține o argumentație puțin forțată, în măsura în care se pare că dă o importanță egală referințelor cristologice, dar inegală privind misterul pascal.

În general, se poate spune că *Vechiul Testament* și-a făcut simțită influența mai degrabă asupra tradiției creștine, pe care o urmează Luca, decât direct asupra evanghelistului. E.E. ELIS este de părere, și alții alături de el, că, foarte probabil, tradițiile reflectate în *relatările copilăriei* din *Lc* se bazează pe izvoare scrise în limba ebraică. Pentru E. SCHWEIZER (TZ 1950, p. 183) și R. LAURENTIN (*Structure*, p. 17), acestea au afinitate cu izvoarele

⁹ Majoritatea studiilor puțin elaborate despre Luca se opresc și asupra caracteristicilor literare. Menționăm cap. al IV-lea din introducerea comentariului lui M.J. LAGRANGE, și H. J. CADBURY, *The Style and Literary Method of Luke*, MASS, Cambridge 1920.

sau conținutul celei de-a patra Evanghelii. Schweizer susține că această sursă „ebraicizată” poate fi recunoscută în multe alte pasaje din Luca: 5,1-11; 7,11-17.36-50; 8,1-3; 9,51-56; 11,27 ș.u.; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 19,1-10; 23,50-24,53 (cf. E.E. ELLIS, p. 27). Ellis adaugă faptul că Luca, ce cunoaște bine greaca, n-a putut să renunțe la imitarea unui idiom semitic doar din respect față de un izvor scris (p. 29). Se observă totuși că motivul a putut fi și dorința de a se apropia de limba sacră, după cum am menționat și mai sus. Printre altele, Luca știa să folosească și într-un mod personal textele tradiționale, pentru a ajunge la propriile scopuri. Ca și în *Lc* 3,4-6, el lungeste citatul din *Isaia* pentru a include afirmația „orice făptură va vedea mântuirea lui Dumnezeu”; în 4,19 întrerupe la timp citatul pentru a exclude expresia „o zi de răzbunare a Dumnezeului nostru” (*Is* 61,2), mai puțin potrivită conceptului creștin despre mântuire. În altă parte dezvăluie o libertate prea mare: în *Lc* 20,18 citează aparent ca „*Scriptură*” propria sa declarație, în raport atât de vag cu *Is* 8,14 ș.u. și *Dan* 2,44. Luca citează în mod obișnuit *Vechiul Testament* grec și nu pare să aibă o cunoaștere directă a textului ebraic. Se propun diferite explicații pentru dezacordul parțial pe care îl vom nota ici și colo între citatele sale și textul grec al *Vechiului Testament*: utilizarea unui text grec palestinian care l-ar face mai potrivit în anumite puncte cu un text ebraic, influența textului ebraic însuși sau a *targumurilor*, intervenția redacțională a lui Luca însuși pentru a adapta textul la noul context evanghelic.

B. PARTICULARITĂȚILE LIMBII GRECEȘTI A LUI LUCA

Greaca celei de-a treia Evanghelii este foarte curgătoare în relatări, cu o tentă mai ebraică în cuvintele lui Isus, sub influența a ceea ce pare un vechi fond semitic. A treia Evanghelie și Faptele folosesc 2.697 de cuvinte diferite, dacă nu ținem cont și de numele proprii (715 cuvinte din *Noul Testament* nu apar decât în aceste două scrieri). Paul folosește 2.446 de cuvinte diferite, iar celelalte scrieri din *Noul Testament* un număr mai mic. Vocabularul lui Luca se apropie foarte mult de cel al lui Iosif Flaviu, care evită, printre altele, semitismele. Cu excepția prologului (1,1-4), greaca lui Luca, precum și cea a întregului *Nou Testament*, este *koinê* și nu poate fi comparată în puritate și eleganță cu greaca literaturii clasice. *Koinê* era greaca elenistică non-literară, „limba comună”, limba poporului, iar nivelul ei literar varia foarte mult, în funcție de indivizii sau grupările care se serveau de aceasta.

Deși imită de multe ori modul de a scrie al *Septuagintei*, mai ales în cap. 1-2 – totuși, aici putea depinde de propria sursă –, Luca elimină cât mai

mult posibil din textul său cuvintele sau expresiile ebraico-aramaice, precum *abba*, *hosanna*, *talitha cumi* (Mc 5,41), *ephphata*, *corban* (7,11.34), precum și „Eloí, Eloí, léma sabahtáni?” (15,34). El evită chiar să menționeze pe nume Ghetsemani și Golgota, dar păstrează cuvinte precum *mamon*, *Beelzebul*, *sabat*, *Satan* și *gheena* (Lc 12,5). Nu-i place prea mult cuvântul *amên*, pe care îl păstrează doar de șase ori, în comparație cu cele 13 utilizări din Marcu sau cele 30 din Matei. Se pot enumera mai multe exemple de ameliorare a stilului. Luca folosește mult mai elegantul *klinidion*, „pat”, în locul lui *krabatos* din Mc 2,4, și preferă termenul mai distinct *sôma*, „corp”, celui de *ptôma*, „cadavru”, din Mt 24,28. Pe de altă parte, *metemorphôthê*, „s-a transfigurat”, al lui Marcu este redat într-o greacă mai sugestivă decât perifriza lungă a lui Luca, „înfățișarea feței lui s-a schimbat”, însă Luca a evitat probabil să vorbească despre *metamorfôsis* din motive teologice (Lc 9,29).

Pentru ca povestirea să aibă cursivitate, Luca evită în general simplele coordonate ale lui Marcu și își fixează dinainte unitățile prin scurte „introduceri” (180 de versete față de 1149), ca, de exemplu, „le-a spus o parabolă” (8,4). El dezvoltă și concluziile pentru a accentua expresiile de uimire (4,36 ș.u.; 5,26) și de laudă a lui Dumnezeu (2,20; 5,25; 7,16; 13,13; 17,15; Fap 4,21; 11,18; 21,20). În conținutul unei pericope date, Luca urmează de obicei ordinea faptelor și a cuvintelor propuse de Marcu, însă substituie adesea discursul indirect cu discursul direct sau elimină întrebările care în Marcu dau viață discursurilor. Din acest punct de vedere, stilul lui Luca este de multe ori mai sărac decât cel al lui Marcu, deși este mai corect. Luca aproape mereu evită prezentul istoric al lui Marcu, înlocuindu-l cu aoristul trecut (B. RIGAUX, p. 45). El înlocuiește și verbele la imperfect din Marcu prin aorist, pe care îl folosește adesea în pasaje care îi sunt proprii. Pentru mai mult efect sonor, el preferă de câteva ori verbele compuse în loc de formele simple de la Marcu. Mai mult, Luca tinde să evite repetițiile (E.E. Ellis, p. 23) și formulările emfatice, însă divulgă cu orice ocazie gustul său pentru triumf, favorizându-și eroii, mai ales în Fapte, dar și în Evanghelie, ca atunci când folosește *pas*, „toți”, în câteva contexte în care „mulți” pare mai potrivit (cf. 1,63-66; 2,18-20; 4,22.40; 6,19; 7,16; 8,40; 9,43; 18,43; 19,37; 21,38).

3. ORIGINEA ȘI SCOPUL CELEI DE-A TREIA EVANGHELII

Mulți cred că este inutil să ne punem întrebări cu privire la originea celei de-a treia Evanghelii, din moment ce ea a fost atribuită de-atâta vreme lui Luca, fără să întâmpine opoziții notabile. Trebuie totuși să amintim că cea mai veche mărturie cunoscută care face din Luca autorul acestei Evanghelii provine de la sfântul Irineu, care, prin anul 180, relatează ceea ce a aflat în Asia despre originea Evangheliilor (*Adversus haereses*, III, 1, 1).

A. A TREIA EVANGHELIE ȘI LUCA

Biserica a recurs deja la Luca ca la o autoritate chiar de la mijlocul secolului al doilea, probabil și mai devreme, dacă *2Clement* 13,4 se referă la *Lc* 6,32.35. *1Tim* 5,18 face trimitere la un text pe care îl găsim și în *Lc* 10,7, însă scrisoarea poate depinde mai curând de o sursă lucană decât de Luca însuși. S.G. Willson și J.D. Quinn susțin că Luca este autorul *scrisorilor pastorale*, însă această presupunere ar trebui, probabil, să rămână doar ipotetică, întrucât îi lipsesc argumentele interne convingătoare și o confirmare externă¹⁰. Introducerea celei de-a treia Evanghelii în canonul lui Marcion, în jurul anului 140, sugerează faptul că în acel moment i se recunoștea lui Luca o autoritate deosebită (cf. E.E. ELLIS, p. 39). Excomunicat de marea Biserică, Marcion a dat bisericii sale noi scripturi care conțineau texte prescurtate din Luca și zece scrisori pauline, fără cele pastorale (despre Marcion vezi A. GEORGE-P. GRELOT, *Le Nouveau Testament*, 173 ș.u.). Paul i-a invitat pe tesaloniceni să-i primească învățătura ca fiind „cuvântul lui Dumnezeu” (*1Tes* 2,13). Luca, pe de altă parte, numește „miniștrii (slujitorii) Cuvântului” dintre sursele sale autorizate. Este posibil, susține E.E. Ellis, ca scrierile lui Luca să fi fost recunoscute drept „cuvânt al lui Dumnezeu” din două motive principale: asocierea sa cu Paul și propriul său minister în Biserica primară (p. 37). Multe pasaje din vechile scrieri creștine sugerează faptul că, începând cu mijlocul celui de-al doilea secol,

¹⁰ Cf. S.G. WILSON, *Luke and the Pastoral Epistles*, Londra 1979, și recenzia lui R.J. QUINN, în CBQ 1981, 488-490. Înaintea lor, N. BROX a răspuns mai curând negativ întrebării: „Este Luca autorul scrisorilor pastorale?” în *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 13 (1970), 62-77.

Evangelia lui Luca era cu ușurință asociată cu autoritatea lui Paul. Sfântul Irineu reia sentimentul comun când afirmă că, pentru a dobândi „o cunoaștere perfectă” a Evangheliei, trebuie să mergem la scrierile apostolilor (*Adversus haereses*, III, 1, 1; 14,1). Un alt fapt a putut ajuta cea de-a treia Evanghelie să fie admisă în canon; în general, se crede că expresia paulină „evangelia mea” (*Rom* 16,26 și *2Tim* 2,8) se referă la *Evangelia lui Luca*.

Titlul „*Evangelia după Luca*” nu se găsește în textul original, însă trebuie să fi fost asociat scrierii foarte devreme. După cum am amintit deja, sfântul Irineu atribuie cea de-a treia Evanghelie lui Luca, ca, de altfel, și canonul lui Muratori (sfârșitul secolului al doilea), nume provenit de la cel care a descoperit documentul, un bibliotecar din Milano. Nu s-a pus nicio dată la îndoială în mod serios faptul că Luca era autorul celei de-a treia Evanghelii până ce, prin anul 1850, F.C. BAUR și „școala din Tübingen” au încercat cu orice preț să-l separe pe Paul prezent în Fapte de Paul care apare în scrierile sale. Dacă Luca, însoțitorul lui Paul, nu este autorul cărții *Faptele Apostolilor*, atunci el nu este nici autorul celei de-a treia Evanghelii, deoarece este atât de clar că cele două scrieri au ieșit de sub aceeași mână. Însă K. Lake și alte autorități ale „noii critici” găsesc inutil argumentul lui Baur. În ciuda omisiunilor surprinse în Fapte cu privire, de exemplu, la *criza galată*, importanța pe care autorul o acordă lui Paul și sintonia cu învățătura sa indică mai curând faptul că Faptele au fost scrise de către unul dintre tovarășii Apostolului. Pe de altă parte, J. DUPONT nu este convins de argumentul lui Haenchen, urmărind să demonstreze că autorul cărții *Faptelor* n-a putut fi discipolul lui Paul și că el trebuie să fi fost un creștin din a treia generație (*Études*, p. 130). Poate fi adevărat că titlul „apostol”, prin care Faptele (cf. 13,31) îl definesc, nu i se aplică lui Paul, însă, fără îndoială, Paul credea că fusese investit cu autoritate *apostolică* (*1Cor* 9,1), într-un sens mai larg decât în Fapte, iar această carte recunoștea că el a primit de la Domnul însuși o misiune specială pentru evanghelizarea păgânilor (22,21).

Paul îl menționează pe Luca de trei ori ca tovarăș în captivitate (*Col* 4,14; *2Tim* 4,11; *Flm* 24), de fiecare dată împreună cu Marcu. Folosirea cuvântului „noi” în câteva pasaje din *Fap* 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18 și 27,1-28,16 presupune că autorul *Faptelor* l-a însoțit pe Paul în călătoriile sale în multe împrejurări diferite. Probabil, Luca a fost un creștin provenit din păgânism (se poate interpreta *Col* 4,10-14 în diferite moduri). Îi putem crede pe vechii scriitori care l-au făcut originar din Antiohia Siriei, întrucât cunoștea bine această regiune (*Fap* 11,19-30; 15,1-2; 18,22). Se afla în Palestina, pe cât se pare, în timpul șederii lui Paul la Cezareea (58-60 d.C.), deși cunoștințele despre viața și topografia palestiniană îi sunt imperfecte (B. RIGAUX, p. 86). Paul îl numește pe Luca „medicul iubit” (*Col* 4,14). Doar

începând cu secolul al VI-lea s-a spus despre el că a fost pictor. Pentru R.J. CASSIDY, Luca este un bun istoric cu privire la chestiunile relative din „istoria imperiului” (9-19). Acolo unde îl urmează pe Marcu, valoarea sa o reflectă pe cea a sursei.

B. DIN CE ANI DATEAZĂ *LUCA* ȘI *FAPTELE*?

Dacă Luca, însoțitorul istoric al lui Paul, este autorul celor două scrieri care îi sunt atribuite, nu este posibil să le fixăm o dată târzie. Făcând referire la tezele introduse în ultimul secol, unii comentatori continuă să amâne redactarea *Faptelor* până spre secolul al II-lea. J.C. O'NEILL a susținut recent că *Faptele* trebuie datate între anii 115 și 130 (p. 21). E.E. Ellis crede că acest argument se sprijină pe o bază prea slabă și care îi pune la îndoială concluziile (p. 55). F. BOVON este de acord cu G. Klein pentru a defini autorul *Faptelor* ca fiind un creștin „al celei de-a treia generații” (p. 29). El susține mai departe că discursul ținut prezbiterilor din Milet (*Fap* 20) are afinități cu scrisorile pastorale și îl situează pe autorul *Faptelor* „la sfârșitul primului secol, la începutul epocii post-apostolice” (p. 167). Probabil, autorul *Evangeliei lui Luca* și al *Faptelor* este un creștin al celei de-a doua generații creștine, precum afirmă E. RASCO (p. 152) și mulți alți comentatori care îl susțin.

Pentru J. DUPONT, „niciun indiciu sigur nu ne obligă să mutăm redactarea celei de-a treia *Evangelii* după anul 70; și același lucru trebuie spus și despre *Fapte*” (*Bible de Jérusalem*, 1973, p. 1567). Cât despre J. KÜRZIGER, acesta crede că redactarea cărții *Faptelor* trebuie să se fi încheiat înaintea execuției lui Paul, în anul 64. Altminteri, Luca ar mai fi vorbit despre îngăduința cu care Paul a fost tratat în timpul captivității romane? (vol. 2, p. 172) În general, putem pune împreună cu alți autori următoarea întrebare: Oare Luca a putut face o descriere favorabilă despre Roma după persecuția lui Nero din anul 64? Pe de altă parte, trebuie observat împreună cu E.E. ELLIS că *Faptele* nu este o istorie completă; în ea nu sunt incluse decât evenimentele care servesc temelor și scopurilor lui Luca. De exemplu, pentru a accentua inocența politică a creștinismului, el putea prea bine exclude din tablou persecuția lui Nero și execuția lui Paul. Nu se poate vorbi în același fel despre distrugerea templului și a Ierusalimului. Deci este dificil să datăm Luca și *Faptele* într-o perioadă succesivă acestui eveniment (p. 56). Dacă *Faptele* au fost compuse devreme, acest lucru este încă și mai adevărat pentru cea de-a treia *Evangelie*, prima carte a aceluiași autor (cf. *Fap* 1,1).

Nu există în cea de-a treia *Evangelie* indicii că ea a fost scrisă după căderea Ierusalimului în anul 70. Descrierea pe care o face Luca este mai

precisă decât cea a lui Matei: „Însă nu este demn de o «critică» bună să presupunem că o profeție precisă ce s-a împlinit trebuie să fi fost făcută după eveniment” (E.E. ELLIS, *ibid.*). Mai mult, trebuie afirmat – vezi comentariul la aceste versete – că *Lc* 21,20-24 a putut fi formulată în parte cu fraze luate din *Vechiul Testament*. Să remarcăm și că aluzia lui Luca la cei „mulți” care au scris înaintea lui nu presupune o dată târzie, întrucât este evident faptul că multe tentative au fost săvârșite înaintea lui pentru a culege și a aduna într-o anumită ordine diferitele tradiții evanghelice. În mod pozitiv, există multe motive în favoarea unei datări a *Evangheliei lui Luca* în perioada războiului iudaic, între anii 66 și 70 (E.E. Ellis, p. 58-60): persecuția severă a lui Nero pare mai potrivită decât situațiile ulterioare ca plan secundar pentru avertismentele repetate împotriva apostaziei (*Lc* 18,8; 21,19); importanța acordată Ierusalimului în Luca/Fapte ar părea anacronică după anul 80; texte precum *Fap* 28,28 presupun o misiune printre păgâni în faza ei inițială; persecuția lui Nero a arătat urgența de a demonstra că mișcarea creștină nu avea ambiții politice și nu constituia o amenințare pentru instituția romană. Însă acesta nu putea fi decât un motiv secundar pentru opera lui Luca, compusă în substanță pentru a servi în însuși sânul Bisericii. În „tabelul cronologic”, *Bible de Jérusalem* (1973) plasează redactarea în greacă a lui Matei, a lui Luca și Faptele înainte de 70, sau spre anul 80 (p. 1824). Pentru TOB, „se pare că Luca a cunoscut asediul și distrugerea cetății provocate de legiunile lui Titus în anul 70, cf. 19,43-44; 21,20-24” (p. 196). Vom oferi mai multe detalii despre acest subiect în continuare, când vom face referire la escatologia lui Luca (IV, c). În stadiul actual al cunoștințelor noastre, nu este posibil să *ne pronunțăm cu certitudine* dacă Luca a compus înainte sau după anul 70. Un mic număr de autori, precum P.H. ROLLAND (cf. p. 188), refuză să admită subordonarea celei de-a treia Evanghelii în raport cu „Marcu actual” și sunt dispuși deci să-i atribuie o dată la fel de timpurie, identică cu cea pentru *Evanghelia lui Marcu* (în jurul anului 67)¹¹.

C. INTENȚIA LUI LUCA

Din cei patru evangheliști, doar Luca declară printr-un prolog intenția pe care o urmărește și metoda pe care o folosește în scrierea sa (1,1-4). Prin „în mod sistematic” se pare că el înțelege mai curând o expunere reflexivă și didactică a evenimentului Isus și a învățăturii sale decât o aranjare cronologică

¹¹ Pentru X. LÉON-DUFOUR, argumentele propuse de către susținătorii unei date ante-70 „nu sunt suficiente pentru a zdruncina ipoteza critică” ce plasează redactarea celei de-a treia Evanghelii între anii 70 și 90, *ibid.* (cf. n. 1), 141.

strictă a materialului de care dispune. Folosirea prologului și a conținutului acestuia constituie indicația suplimentară că autorul se adresează cititorilor de cultură greacă. Printre scriitorii greci exista și un obicei comun de a-și dedica operele unor prieteni sau unei anumite persoane. Cele două opere ale lui Luca sunt dedicate unui oarecare Teofil, fără îndoială, un „Mecena” care sprijinea producerea și difuzarea acestei opere. Interesul dominant al lui Luca este îndreptat spre origini și, probabil, în această perspectivă el povestește copilăria lui Isus și prelungește genealogia acestuia până la Adam. În același fel ilustrează în Fapte începuturile Bisericii, până la transferul centrului ei de la Ierusalim la Roma. Luca își redactează operele bazându-se pe surse orale și scrise și pe mărturia celor pe care însuși Isus i-a autorizat să fie martori (*Fap* 1,8). Iată de ce istorisirea lui Luca îmbracă un caracter special. În evenimentele pe care le relatează, el vede intervenția lui Dumnezeu. Își împrumută materialele dintr-o tradiție sacră, care a fost transmisă prin martorii și slujitorii Cuvântului lui Dumnezeu. Plasând evenimentele sub semnul Cuvântului (cf. IV, a, 1), Luca însuși devine martorul trecerii de la vechea la noua Revelație în Isus Cristos, în care faptele înseși constituie mesajul divin. Aportul personal al lui Luca se evidențiază în opera lui prin limba greacă folosită și prin stilul său, prin întreaga sa artă, însă ceea ce el prezintă este, mai presus de toate, tradiția Bisericii, evanghelia apostolilor.

Știm bine ce dificultăți a experimentat Paul din partea compatrioților săi evrei care au refuzat evanghelia, dar și din partea iudaizanților, care voiau să-i constrângă pe păgânii convertiți să adopte legile și practicile evreilor (*Gal* 2,14; *Fap* 15,1.5). Unii autori cred că „un ghimpe în trup” (*2Cor* 12,7) se referă la acest grup de opozanți, însă pentru alții explicația cea mai verosimilă a acestei expresii aluzive pare să fie o maladie cronică. Refuzarea lui Isus, Mesia, din partea națiunii iudaice constituie o temă importantă în Luca, care arată, ca și Paul (*Rom* 9,18), că misiunea printre păgâni i-a făcut pe evrei „invidioși” (*Fap* 17,5) și că trebuie să îndure faptul că au refuzat evanghelia (19,9; 28,26 ș.u.). Paul spera ca această „gelozie” să fie pentru mulți iudei ocazie de mântuire (*Rom* 11,14). În perspectiva lucană a istoriei mântuirii, respingerea evangheliei din partea evreilor a avantajat misiunea printre păgâni. Luca a accentuat această temă, nu a inventat-o; Matei și Paul spun același lucru, însă în moduri diferite.

Un alt interes al lui Luca, mai ales în Evanghelie, este *escatologia*, după cum vom explica mai amănunțit puțin mai departe. În a treia Evanghelie, Cristos ne avertizează că nu trebuie să vedem venirea împărăției doar în termenii viitoarei parusii a Fiului Omului, sau ai unei intervenții divine spectaculoase (*Lc* 17,21; 19,11). Nu se exclude nici faptul că a treia Evanghelie a fost scrisă pentru a combate tendințele gnostice ale unor grupări

creștine, pe care vom avea ocazia să le enumerăm pe parcursul comentariului. Însă cu siguranță nu acesta a fost scopul principal. *Evanghelia lui Luca* le-a propus creștinilor mai curând „o regulă de viață” (cf. X. LÉON-DUFOUR, p. 133-136), aproape în același mod în care Matei propune „directive pentru discipol” în *Evanghelia sa*. Totuși, Luca subliniază în special dimensiunea socială a datoriilor creștine; și chiar este posibil să studiem atitudinea socială a lui Isus începând de la a treia Evanghelie (R.J. CASSIDY, p. 20-49), mai ales 3,10-14; 10,29-37; 16,19-31; 19,1-10. În această perspectivă, atenția lui Luca este centrată pe anumite grupuri de persoane: săracii și cei mici (4,18; 6,20; 7,22; 10,21; 14,13.21; 16,19-26; 18,22; 19,8), păcătoșii (5,29-32; 7,34-50; 15,1-2; 19,1-10; 23,40-43) și femeile (7,12-15.36-50; 8,2 ș.u.; 10,38-42; 13,10-17; 18,1-8; 23,27-31).

4. MARILE TEME DIN OPERA LUI LUCA

Pe lângă proiectarea unei anumite lumini asupra conținutului revelației, un studiu al temelor teologice ne poate oferi o înțelegere mai precisă a unui autor inspirat și ne poate ajuta să distingem într-un text dat redactarea și tradiția. Într-adevăr, acesta este cazul lui Luca, ce apare ca un scriitor coerent, întotdeauna atent la propriul mod de a-l interpreta pe Isus și creștinismul primar.

A. MÂNTUIREA ȘI ISTORIA MÂNTUIRII

Interesul lui Luca pentru *tema mântuirii* este deja manifestat prin folosirea atât de frecventă în opera sa a termenilor care se referă la aceasta, 16 în Evanghelie și 27 în Fapte. În ultimii ani s-a studiat mult concepția lucană despre istoria mântuirii, mai ales după apariția în anul 1954 a lucrării lui H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit, Centrul timpului*.

1. CENTRALITATEA CUVÂNTULUI MÂNTUIRII

În relatările copilăriei, cântul *Benedictus* al lui Zaharia face deja trimiteri la „mântuire” ca fiind principalul dar divin așteptat (*Lc* 1,69-71.77). Copilul însuși este identificat ca „Mântuitorul” (2,11) și Simeon îl binecuvântează pe Dumnezeu, întrucât i-a permis să vadă „mântuirea” sa (2,30). Doar Luca va continua mai târziu citarea lui Ioan Botezătorul până la *Is* 40,5, unde întâlnim cuvântul „mântuire” (LXX) și „orice carne”, care pentru Luca îi include și pe non-evrei (*Lc* 3,5-6). Se ajunge apoi la predica inaugurală a lui Isus de la Nazaret, cu afirmația „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta pe care ați [ascultat-o] cu urechile voastre!” (4,21). Ea descrie mântuirea pe care trebuie să o aducă profetul timpurilor din urmă, uns de către Duhul. „Astăzi” al mântuirii este un concept lucan cunoscut (vezi și 2,11; 3,22; 5,26; 13,22; 19,9; 23,43), care este posibil să se afle în relație cu o influență din *Deuteronom* (cf. *Lc* 4,21).

O altă temă la fel de prezentă în *Evanghelia lui Luca*, „bucuria” mântuirii (cf. J. NAVONE, p.71-87), este deja prezentă în relatările despre naștere (1,14.44.47; 2,10), cu o aluzie la bucuria mesianică în salutarea îngerească

a Mariei (cf 1,28). Luca a accentuat și „bucuria” celor persecutați în Ferici (6,23) și în alte pasaje: în întoarcerea discipolilor (10,17.20), în premărirea Tatălui (10,21), o vindecare (13,17), oaia și moneda găsită, întoarcerea fiului risipitor (15,6.32). Mai există și bucuria lui Zaheu de a-l primi pe Isus (19,6) și bucuria pascală a discipolilor la Ierusalim (24,41.52). N-ar trebui să fie o surpriză pentru nimeni faptul că credința creștină înseamnă bucurie, atât timp cât a înțeles că evanghelia înseamnă proclamarea vestei celei bune a mântuirii.

Interesul lui Luca pentru escatologia individuală (cf. și mai sus) apare în texte care, precum cel care urmează, are în vedere mântuirea individuală: „Doamne, sunt puțini cei mântuiți?” (13,23) Nu trebuie surprinsă doar mântuirea temporală – ca în multe miracole (cf. 8,48; 18,42) –, ci și mântuirea spirituală în aceste texte proprii lui Luca, ce vorbesc despre recunoștința samariteanului (17,19) și convertirea lui Zaheu (19,9-10). Natura acestei mântuiri se prezintă mai clar într-un text din cartea *Faptele Apostolilor*: „Iar Domnul adăuga zi de zi la grupul lor pe cei care aveau să se mântuiască” (2,47). Aici, ca și în 2,21, Luca se referă la mântuirea spirituală care deja se împlinește în comunitatea creștină prin convertire și prin darul Duhului Sfânt. Paul scria în același sens: „căci în speranță am fost mântuiți” (*Rom* 8,24) și „căci prin har ați fost mântuiți datorită credinței” (*Ef* 2,8). Pentru Paul, crucea este puterea lui Dumnezeu „pentru noi, cei care ne mântuim” (*1Cor* 1,18). După cum s-a mai spus, Luca a trebuit să aibă în vedere mântuirea păgânilor în citatul din *Is* 40,5. La fel se poate spune și despre cuvintele lui Petru din *Fap* 2,39: „Căci promisiunea este pentru voi, pentru copiii voștri și pentru toți cei care sunt departe, pe oricâți i-ar chema Domnul Dumnezeu nostru” (cf. *Is* 57,19; *Fap* 22,21).

Dacă pentru Paul mântuirea depinde de jertfa lui Isus, Luca o asociază mai curând cu misterele glorioase, învierea și înălțarea. Pe de altă parte, Luca acordă o importanță specială *predicării* mântuirii, văzând ministerul lui Isus ca o însoțire dintre cuvânt și acțiune (*Lc* 1,1), în care cuvântul se sprijină pe acțiuni, dar mai ales pe minuni. În această perspectivă, Isus apare în cea de-a treia Evanghelie ca profet (7,16), „puternic în faptă și cuvânt” (24,19), care va muri ca un martir, asemenea profeților (13,33). În opera sa, Luca asociază adesea mântuirea cu proclamarea cuvântului (*Fap* 11,14), a „cuvântului acestei mântuiri” (*Fap* 13,26), pentru cei care „ascultă” (28,28) cuvântul și îl pun în practică (*Lc* 5,1; 8,11.18.21). Doar Luca spune că Isus „predica vestea cea bună” (3,18; 4,43; 8,1; 20,1), după cum vor face și discipolii trimiși în misiune (9,6). În aceeași perspectivă, Luca descrie răspândirea creștinismului în termenii unei prezențe crescânde a Duhului Sfânt și a cuvântului, favorizată de minunile împlinite în numele Domnului (*Fap* 10,37 ș.u.). Luca poate folosi *rêma* pentru a desemna un

„cuvânt” sau un „eveniment” (*Lc* 2,25 și *Fap* 10,22; 11,14). Isus, mesagerul în Luca, devine *mesajul* în Fapte. Opera cuvântului garantează *continuitatea* dintre Evanghelie și Fapte, întrucât apostolii îi succed pe Isus ca slujitori ai cuvântului (vezi la *Lc* 1,2). În sens strict se poate spune că Faptele nu descriu atât istoria Bisericii (H. CONZELMANN), cât timpul Duhului (F.F. Bruce) ca răspândire a *Cuvântului* (F. BOVON, p. 254). Tema centrală din Luca/Fapte este, mai mult decât Biserica, creșterea cuvântului lui Dumnezeu sau răspândirea mărturisirii lui Cristos (G. SCHNEIDER).

2. PERIOADELE ISTORIEI MÂNTUIRII

A treia Evanghelie este ușor de împărțit în trei părți, după cum am văzut la începutul introducerii. Pentru Conzelmann (p. 16 ș.u.), istoria mântuirii în ansamblul ei se derulează în trei etape: avem, la început, perioada lui Israel, apoi, cea a ministerului lui Isus – nu a „vieții” sale –, pe care unele pasaje, precum *Lc* 4,16-30 și *Fap* 10,38, încearcă să o caracterizeze, și, în sfârșit, ultima perioadă, care începe după înălțare. Pe pământ este perioada lui *ecclesia pressa*, în timpul căreia Biserica, îndreptându-și privirile asupra perioadei trecute a lui Isus și spre viitor, așteaptă cu răbdare (*hupomonê*) parusia (vezi *Lc* 8,15; 21,19).

Potrivit cu interpretarea lui H. CONZELMANN, în *Lc* 16,16 se află cheia ce ne permite să distingem perioadele mântuirii (p. 21). Însă ieșirea anticipată din scenă a lui Ioan (*Lc* 3,20) a trasat deja linia de demarcare care îl separa de Isus. Pe de altă parte, chemarea lui Ioan la convertire stabilește, ca și Duhul Sfânt, o *legătură de continuitate* între cele trei faze (p. 150). Deja din anul 1926, H. VON BAER împărțise, din punctul de vedere al pneumatologiei lucane, istoria mântuirii în trei mari perioade: *Vechiul Testament*, când Duhul Sfânt este promis; viața lui Isus, când Duhul intervine, dar se concentrează asupra Fiului Mariei; și timpul Bisericii, când Duhul se răspândește în comunitatea fondată de Isus. G.W.H. LAMPE a propus unele opinii cu privire la această împărțire: „În *Vechiul Testament*, Dumnezeu și-a revelat intențiile prin Duhul profetic; în timpul ministerului lui Isus, Duhul sălășluiește în el ca o putere prin care împărăția lui Dumnezeu se face simțită printre oameni. După moartea și glorificarea Mântuitorului, aceeași putere, ca Duh răspândit prin Domnul Isus, devine ghidul și forța care însușește misiunea apostolică pentru evanghelizarea întregii lumi” (p. 167).

Concepții divergente

Câțiva autori împart timpul tratat de *Evanghelia lui Luca* nu în trei perioade, ci în două epoci, *Vechiul Testament* și *Noul Testament*, însă o divizează pe cea din urmă în două perioade, cea a lui Isus și cea a Bisericii (cf.

CBQ, 1973, p. 397-399). Alții se îndepărtează mai mult de schema lui CONZELMANN și susțin că Lc 16,16, citit în propriul context, sugerează mai curând continuitatea decât deosebirea dintre perioade (E. RASCO, p. 60, cu o trimitere la G. Braumann). Pentru H. CONZELMANN, Lc 22,35-37 marchează trecerea la o nouă epocă, în care vor prevala noile condiții, întrucât pacea sub protecția lui Isus era un fapt al trecutului. Discipolii sunt supuși ispitelor, însă v. 31 ș.u. arată că ei nu vor fi abandonați sorții (p. 199).

PS. Minear nu este sigur că se poate invoca Lc 22,36 în favoarea triplei împărțiri a lui Conzelmann: „Luca nu are în vedere «perioada Bisericii», ci tragicul epilog din *grădină*, unde el vede realizat portretul isaian, al slujitorului credincios și al poporului fără de Lege”¹². H. FLENDER nu este de acord cu o *Heilsgeschichte* ca aceea propusă de către Conzelmann și Cullmann. Pentru el, mântuirea se înrădăcinează în evenimentul răscumpărător al lui Cristos. De-acum înainte, „istoria” își va urma cursul la un dublu nivel: la nivelul superior avem glorificarea lui Cristos, care își atinge culmea la parusie; la nivelul inferior avem timpul Bisericii. În loc de *Heilsgeschichte*, este preferabil deci să vorbim despre „Heil und Geschichte”, despre „mântuire” și despre „istorie”. Pentru H. SCHÜRMANN (*Traditions...*, p. 263), descrierea timpului lui Isus drept „centru al timpului” (Conzelmann) poate induce în eroare. Ar fi trebuit să se vorbească despre timpul Bisericii drept „centru al timpului împlinirii”. Într-adevăr, putem susține că Luca lucrează cu categoria promisiunii și a împlinirii (cf. Lc 1,68-73; 24,44), ca și alți autori ai *Noului Testament*.

Istoria mântuirii și istoria universală

Unii autori susțin că pentru Luca istoria mântuirii nu coincide cu istoria universală și nici cu istoria mântuirii lumii (Paul). Desigur, Luca a plasat viața lui Isus în cadrul istoriei mântuirii, însă este exagerat să se afirme (U. WILCKENS, 1961) că el inserează viziunea sa despre *Heilsgeschichte* în cursul istoriei universale. Lc 3,1-2 urmărește mai curând scopul de a arăta faptul că ministerul lui Ioan și, prin urmare, cel al lui Isus sunt legate concret în lumea contemporană, în contrast cu faptele de vitejie ale eroilor legendari. Dublul sincronism exprimat în aceste versete reflectă interesul lui Luca pentru soarta păgânilor, precum și cea a evreilor. Luca nu a inventat conceptul de *istorie a mântuirii*; Paul, Ioan și chiar Isus însuși l-au promovat înaintea lui (O. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire, passim*). Departe de a fi o deviație de la *kerigmă*, prezentarea lui Luca oferă un cadru fidel al planului lui Dumnezeu. Perioada prezentă, caracterizată de învierea lui Isus și revărsarea Duhului, reprezintă cu siguranță un timp de

¹² PS. MINEAR, „A Note on Luke XII”, în *Novum Testamentum* 7 (1964), 134.

mântuire, o mântuire reală, chiar dacă realizarea ei are în vedere viitorul. Pentru I.H. MARSHALL, „Luca credea cu certitudine că mântuirea a fost revelată în istorie, însă a fost mai puțin interesat să raporteze faptele istorice în ele însele, decât să le indice semnificația ca mijloc de mântuire” (*Luke*, p. 20).

Am menționat mai înainte (I, b) că marea omisiune din *Mc* 6,45–8,26 se poate explica prin decizia lui Luca de a nu menționa călătoria lui Isus pe meleagurile din afara Ierusalimului. Pentru Luca, dar și pentru Matei (28,18-20), misiunea la non-evrei a fost un eveniment postpascal (*Lc* 24,46 ș.u.), după refuzul definitiv al evangheliei din partea conducătorilor iudeilor. Ar fi interesant să arătăm cum a descris Luca în Fapte răspândirea Duhului începând din Ierusalim și Iudeea până în Samaria și „marginile pământului” (1,8), însă nu este posibil să o facem aici. După cum vom explica mai departe, misiunea celor șaptezeci de discipoli în *Lc* 10 poate prefigura desfășurarea post-pascală a misiunii printre păgâni (cf. și nota 96). Faptul că iudeii nu au acceptat în masă evanghelia nu constituie pentru Luca o problemă centrală, cum e cazul lui Matei, însă îi atribuie o atenție deosebită mai mult în Fapte decât în Evanghelie.

B. CÂTEVA ASPECTE ALE CRISTOLOGIEI ȘI SOTERIOLOGIEI LUI LUCA

Luca a preluat substanța cristologiei sale din tradiția apostolică comună. Noi ne limităm să indicăm care aspecte sunt accentuate îndeosebi sau, dimpotrivă, care sunt cele pe care a evitat să le pună în discuție.

1. *PERSOANA LUI CRISTOS*

Până în jurul anului 1950, se recunoștea în general că Luca/Fapte reflectă curentul principal al vechii cristologii. Apoi, cu P. Vielhauer, H. Conzelmann, E. Haenchen, a început să se susțină că scrierile lui Luca reflectă în mai multe puncte o teologie post-paulină și propun o reinterpretare atât a celei mai vechi escatologii, cât și a cristologiei inițiale. Haenchen și alții împreună cu el i-au atribuit lui Luca chiar multe dintre particularitățile operei sale: nicio mențiune despre preexistența lui Cristos, concepții adopționiste, *înălțarea* pascală a lui Cristos (învierii îi este conferită o superioritate față de moarte), importanța acordată desfășurării escatologice a judecății, șederii la dreapta Tatălui și trimiterii Duhului Sfânt, fără a vorbi despre alte particularități, precum accesul la Cristos prin intermediul Bisericii, invocarea numelui lui Isus, supunerea Slujitorului lui Dumnezeu care îl glorifică (cf. F. BOVON, p. 135). Există mult adevăr în aceste atribuiri

făcute lui Luca, însă niciunul dintre autorii *Noului Testament* nu poate fi numit *adoptionist* în adevăratul sens al cuvântului. Conform acestei doctrine, Cristos, *simpliciter om*, a fost răsplătit cu calități divine prin care a devenit Fiul lui Dumnezeu. Este clară învățătura *Noului Testament* cum că Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său (preexistent) pentru a mântui omenirea (Rom 8,3) și că Dumnezeu a devenit om, și nu omul Dumnezeu.

Fap 2,36 („Dumnezeu l-a făcut Domn și Cristos pe acest Isus pe care voi l-ați răstignit”) nu trebuie înțeles într-un sens adoptionist. M. RESE explică faptul că afirmația conchide un raționament hermeneutic care face referință la Ps 16 (mesianitatea prin înviere) și Ps 110 (domnia prin înălțare). Explicația tradițională nu este deloc falsă: „Prin învierea sa, Isus a intrat în stăpânirea prerogativelor sale divine pe care le posedă de drept chiar din momentul nașterii” (BJ). Pentru A. GEORGE, „regalitatea îi aparține lui Isus din prima clipă a existenței sale, însă ea se realizează în etape, în investitura sa de la botez, întronarea sa pascală, și se încheie cu intrarea sa în glorie” (*Études*, p. 217). La aceasta se mai poate adăuga faptul că, pentru Luca, Cristos intră în Ierusalim ca Rege-Mesia (Lc 19,12.38), însă doar prin moartea/învierea sa a fost întronat ca Rege (23,42). (Vezi n. 125). Există o oarecare tensiune între primele două capitole ale *Evangheliei lui Luca* (Isus este Mesia, Fiul lui David, Mântuitor și Domn chiar de la naștere) și anumite discursuri din Fapte, unde întronarea mesianică are loc la Paște (F. BOVON, p. 162). Această deosebire poate indica faptul că autorul capitolelor Lc 1–2 nu a încorporat propriile idei în discursurile din Fapte.

Domnul

Într-o perioadă foarte îndepărtată, Bisericele de limbă greacă începuseră să-l numească pe Cristos înviat *ho kyrios*, *Domnul*, după cum aflăm din scrisorile sfântului Paul, unde acest titlu este întâlnit frecvent. Isus însuși folosește rareori acest termen în Evanghelii, însă din momentul intrării mesianice în Ierusalim îi roagă pe discipoli să explice astfel cererea unui asin: „Domnul are nevoie de el” (Mc 11,3). Această utilizare absolută a lui *kyrios* – nu ca formă de adresare – este unică în sinoptici; Mt (21,3) și Lc (19,31) o acceptă: „Aici este un titlu de demnitate care exprimă autoritatea lui Isus” și „un autoabandon necondiționat în persoana lui Isus” (F. HAHN, p. 83 ș.u.). Pentru Matei, *cei doisprezece discipoli* sunt prototipuri ale comunității creștine care îi aduc cult lui Cristos. Să nu ne surprindă dacă vom găsi în prima Evanghelie exemple în care discipolii i se adresează sub formă de rugăciune (8,25; 14,30). Pentru G. Bornkamm nu este loc de îndoială: titlul *kyrios* folosit de către Matei pentru Isus reprezintă întotdeauna un nume divin de maiestate (p. 42 ș.u.); Mt 22,41-46 confirmă acest lucru.

Sensul transcendent reiese îndeosebi acolo unde *kyrie* (forma de vocativ) este folosit cu gestul de adorație, *proskynêsis*, de exemplu, în *Mt* 8,2, comparat cu *Mc* 1,40 și *Lc* 5,2, texte mai sobre.

Luca poate folosi în *Evangelia* sa termenul *kyrios* pentru a-l desemna pe Isus chiar în pasaje narrative (7,19; 10,1; 11,39; 12,42; 17,5). Hahn crede că în aceste exemple, ca și în cele care se referă la Isus *pământean*, *ho kyrios* nu indică divinitatea, ci deplina putere a celui pe care discipolii îl recunosc ca fiind maestrul lor (p. 85). Această utilizare ar reflecta folosirea palestiniană a termenului *mari* pentru a se adresa lui Isus, căreia îi aflăm o rezonanță în câteva texte pauline (*1Cor* 7,10; 9,5.14). Din alt punct de vedere, A. GEORGE (*Études*, p. 237-255) scoate în evidență modul în care Luca îi aplică lui Cristos termenul *kyrios* într-o mare varietate de contexte din Luca și Fapte. Titlul se potrivește Regelui-Mesia (*Lc* 19,31; *Fap* 2,36), Mântuitorului (*Lc* 2,10 ș.u.; *Fap* 1,21 ș.u.), Domnului Bisericii (*Lc* 10,1; *Fap* 9,1), Domnului Înviat (*Lc* 24,3; *Fap* 1,21 ș.u.). Trebuie să asociem folosirea lui *kyrios* cu faptul că acest termen servește în a-l desemna pe Dumnezeu în *Biblia* greacă. Aceasta nu înseamnă că Luca îl identifică pe Isus cu Dumnezeu, însă folosirea repetată a lui *kyrios* în expunerea sa pregătește calea acceptării acestei semnificații transcendente. F. BOVON observă că Laurentin îl pune pe Fiul într-o poziție prea apropiată Tatălui, ca și cum ar fi fost într-un context al sfântului Ioan (p. 174 ș.u.). Cristologia lui Luca este ascendentă, în timp ce a lui Ioan este descendentă. Putem conchide că Luca îl numește pe Isus *kyrios* doar când titlul servește să explice cine este el în realitate. El evită să folosească această desemnare într-un sens pur istoric (cf. de la Potterie). Titlul *kyrios* îmbracă un sens nou, mai transcendent, când este aplicat lui Cristos cel înviat, un sens care este anticipat până într-un anumit punct în câteva scene din ministerul public, cum este câteodată cazul în Matei.

Cristos ca Profet

După cum am văzut, Luca vorbește cu insistență despre „cuvântul mântuirii”, despre „predicarea” mântuirii. În aceeași perspectivă, el a subliniat aspectul profetic al ministerului lui Isus. Pentru Luca, Isus este „slujitorul cuvântului” și el singur își descrie mesajul ca fiind „cuvântul lui Dumnezeu” (*Lc* 5,1; 8,11.21; 11,28). În Luca, Isus primește de mai multe ori titlul de „profet” (7,16.39; 24,19). Vom vedea că nu Ioan (*Mt* 11,14; 17,13), ci Isus este cel care în Luca joacă rolul lui Ilie. F. Gils, în special, a dezvoltat teza unei cunoașteri profetice a lui Isus¹³. Înainte de a fi interpretate într-un

¹³ F. GILS, *Jésus prophète d'après les Évangiles Synoptiques*, Louvain 1957. Vezi și FR. SCHNEIDER, *Jesus der Prophet*, Freiburg. Sch. 1973; J. COPPENS, *Le prophète eschatologique. L'annonce de sa venue. Les relectures*, în *EphThLov* 49 (1973), 5-35.

sens regal, botezul și schimbarea la față ale lui Isus au fost relatate într-o perspectivă profetică, în vederea pătimirii. Din moment ce face trimitere la Isus însuși, vechiul titlu cristologic „profet” va cunoaște un declin rapid în Biserica primară. Cum se explică, întreabă F. BOVON, faptul că Luca este interesat atât de mult de un titlu de profet „într-o perioadă în care cristologia despre Cristos-profet devine desuetă? Trebuie să presupunem un Luca iudeofil, sensibil la succesiunea intervențiilor lui Dumnezeu în istorie?” (p. 193). Ne putem gândi mai curând la influența fundamentală a temei cuvântului ca vehicul al mântuirii.

Discursul inaugural al lui Isus la Nazaret, relatat doar de către Luca (4,24-27), evocă două episoade din viața profeților *Vechiului Testament* (1Rg 17,8 ș.u.; 2Rg 5,14) și minunea din Nain (Lc 7,11-17) are câteva legături cu anumite povestiri ce fac referire la Ilie (1Rg 17,23) și la Elizeu (2Rg 4,35). După Lc 9,51, se apropie timpul în care Isus va fi luat din această lume și înălțarea sa (*analêmpsîs*, cf. *Fap* 1,2.11.22) se poate prea bine raporta la „ridicarea” lui Ilie descrisă în 2Rg 2,11. Ceva mai târziu, în conformitate cu Lc 9,62, Isus nu-i permite unui nou discipol să meargă mai întâi să-și salute familia, fapt permis de către Ilie lui Elizeu (1Rg 19,19-21). „Ogorul arat” apare în aceste două relatări. Este mai puțin sigur că Lc 12,49 („Foc am venit să arunc pe pământ”) poate fi raportat la episodul de pe Muntele Carmel cu profetul Ilie (1Rg 18,38). Este posibil ca în Grădina Ghetsemani Isus să fi fost întărit de către un înger (Lc 22,43), așa cum s-a întâmplat și cu un Ilie deprimat în drumul spre Horeb (1Rg 19,4-8).

Referințele pe care tocmai le-am examinat ilustrează interesul deosebit al lui Luca pentru tipologie. Se pot enumera și alte exemple. Buna-Vestire (Lc 1,26-38) ne poartă cu gândul la alte situații în care sunt implicate personaje din *Vechiul Testament*: Abraham (Gen 18,14.19), Ghedeon (Jud 6,23), Manoah (Jud 13,4 ș.u.). Lui Isus i se atribuie câteva dintre trăsăturile lui Moise în relatarea schimbării la față și în alte pasaje (Lc 11,20), mai ales în *Fap* 3,22 (un profet precum Moise, Dt 18,15.19). Această referință împreună cu *Fap* 7,37 constituie indicii ale faptului că, în Luca, Isus este pur și simplu profet, pe când în Fapte el este *profetul* (C.F.D. MOULE, p. 162). Lc 19,35-38 revelează contacte literare cu întronarea lui Solomon (1Reg 1,33-40). Perspectiva tipologică îl conduce pe Luca să surprindă și în judecata asupra Ierusalimului o anticipare și o prefigurare a judecății finale (Lc 1,12-15; 17,26-30). Pe scurt, moartea lui Isus a fost pentru Luca martiriul unui profet, după cum vom vedea în următoarea secțiune. Din moment ce, pentru Luca, Cristos este modelul creștinilor, și, într-un anumit sens, primul creștin, nu trebuie să ne uimească faptul că prezența și acțiunile profeților creștini sunt relatate îndeosebi în cartea *Faptelor* (cf. A. GEORGE, p. 376 ș.u.; F. BOVON, p. 392).

Alte titluri cristologice

Evangelistiile sinoptice fac de mai multe ori referire la imnurile Slujitorului în raport cu diverse aspecte ale ministerului lui Isus (cf. *Mt* 12,18), sau au recurs la terminologia sa pentru a exprima sensul pătimirii, însă doar în Fapte întâlnim cuvântul *pais*, „slujitor”, cu referire directă la Isus. Mai notăm că, dintre evangheliști, doar Luca a citat în mod precis *Is* 63 în relație cu pătimirea (*Lc* 22,37) și va cita din nou al patrulea cânt în *Fap* 8,32 ș.u. Însă, precum a notat A. GEORGE (p. 193), Luca nu consideră pasajele despre Slujitor ca unități literare distincte de text. *Is* 42,1-4 și 49,1-6 nu evocă pentru el figura Slujitorului suferind, iar titlul nu i se aplică lui Isus în mod univoc în *Fap* 3,13.26; 4,27.30; el se referă la Israel în *Lc* 1,54 și la David în *Lc* 1,69 și *Fap* 4,25.

Folosirea sau nefolosirea din partea lui Luca a titlului de *Slujitor suferind* va fi examinată mai mult în secțiunea următoare. Pare să fie o utilizare *arhaică* a titlului de Slujitor pe care o întâlnim în Fapte, unde figurează alături de alte titluri cu siguranță învechite, precum „Sfântul și Dreptul” și „Autorul vieții”. Și aceasta, probabil, pentru a marca o deosebire între Isus *pais* și David *pais*; calificativul *hagios* apare împreună cu *pais* doar în *Fap* 4,27.30 și 3,13.26. Într-adevăr, în cartea *Faptelor*, „Slujitor” este un titlu de onoare pe care Dumnezeu îl oferă oamenilor care se disting prin calități deosebite, la fel ca în iudaismul posterior (*TWNT* 5, p. 676-680). Isus este „Slujitor” datorită rolului pe care îl joacă în calitate de mediator în realizarea planurilor divine salvifice. Acesta este motivul pentru care Dumnezeu l-a înviat și l-a ridicat în glorie pe Slujitorul său în mijlocul timpurilor (*Fap* 3,13.26). Totuși, limbajul celui de-al patrulea cânt al Slujitorului exprimă *sensul morții* lui Cristos, probabil prin asociere cu cuvintele care se referă la Isus însuși.

Am menționat deja alte titluri vechi asociate celui de Slujitor. „Sfântul și Dreptul” din *Fap* 3,14 pare să servească drept contrast pentru „omul criminal” din același verset. Deci el are o conotație morală, ca și exclamația centurionului din momentul morții lui Isus: „Cu adevărat, omul acesta era drept” (*Lc* 23,47). Ca și în *Fap* 3,14; 7,52 și 22,14 în acest pasaj este folosit *dikaïos*. În *Evangelia lui Luca*, imediat după cea a lui Marcu, termenul expune exclamația demonului față de exorcismul lui Isus: „Ai venit să ne distrugi? Știu cine ești: Sfântul lui Dumnezeu” (4,34). Există o incompatibilitate absolută între sfințenia lui Isus și reprezentantul păcatului. Aproximarea lui Isus dezvăluie prezența păcatului. Pus în prezența sfințeniei lui Dumnezeu, Isaia își descoperise propria necurăție (*Is* 6,5), iar Petru îl numea pe Cristos „Sfântul lui Dumnezeu” (*In* 6,69). Tot Petru, potrivit *Evangeliei lui Luca*, recunoaște în pescuirea minunată câte ceva despre

ființa misterioasă a lui Isus, ceea ce îl face să exclame: „Îndepărtează-te de mine, Doamne, căci sunt un om păcătos” (5,8). Vom spune mai multe despre titlul „Sfântul lui Dumnezeu” în legătură cu *Lc* 4,34.

2. SENSUL MORȚII LUI ISUS

S-a recunoscut de mult timp următorul fapt: chiar dacă Luca acordă o mare importanță morții lui Isus, sensul pe care i-l atribuie apare diferit de cel pe care-l găsim în tradiția comună care este reprezentată de Paul. Se pune următoarea întrebare: „Oare autorul Luca/Fapte credea că Isus a murit pentru păcatele noastre?” (*1In* 2,2) Intenția noastră este aceea de a arăta că Luca, având o concepție proprie despre răscumpărare, nu a substituit o *theologia gloriae* unei *theologia crucis*, nu a redus moartea lui Isus la un eveniment pur profan și nu a înlocuit credința în misterul sacrificiului printr-o morală umană corespunzătoare.

Este atât de ușor de dovedit interesul lui Luca pentru pătimirea lui Isus (cf. A. GEORGE, p. 187-201). Doar el vede o legătură între ispitirea în pustiu și pătimire: în ambele cazuri diavolul își joacă rolul (4,13; 22,3.53). Pe lângă diferitele preziceri sinoptice ale pătimirii, doar Luca menționează mai multe fapte și cuvinte care se află în legătură cu aceasta: prezicerea „plecării” în episodul schimbării la față (9,31), faptul că Isus știa că avea să înfrunte moartea la Ierusalim (9,51), asemenea profeților (13,33), pentru a primi un botez al sângelui (12,50). Mai mult decât în paralelele sinoptice, cea de-a treia Evanghelie prezintă pătimirea ca împlinire a Scripturilor. Doar în acest loc Isus adaugă expresiei: „iată, urcăm la Ierusalim” următoarele cuvinte: „și se vor împlini toate cele scrise prin profeți despre Fiul Omului” (18,31). Sunt amintite cu insistență și în cuvintele lui Isus către discipolii de la Emaus (24,25-27.44-47). O serie de *dei*, „trebuie”, cu o frecvență notabilă în Luca, amintește faptul că pătimirea a avut loc pentru a împlini voința divină (9,22; 17,25; 24,7.26). „Isus își vede viața, activitatea, pătimirea derulându-se în întregime în lumina voinței divine, înțeleasă ca un *dei*” (*TWNT* 2, p. 23). În Luca întâlnim singura menționare explicită din *Is* 53 în raport cu pătimirea: „Căci vă spun că trebuie să se îplinească în mine ceea ce este scris: «A fost numărat împreună cu cei nelegiuți» (*Is* 53,12)” (*Lc* 22,37). Acest citat exprimă pentru Luca extrema umilire a lui Isus din momentul pătimirii și până la răstignirea între cei doi „răufăcători” (23,33). „După cum este scris” (*Mc* 14,21) exprimă pentru Luca ceea ce Dumnezeu a *determinat* dinainte, mai ales în privința sorții temporale a Fiului Omului (*Lc* 22,22).

Sperăm că am dovedit interesul lui Luca pentru pătimire, iar atenția sa de a aminti că ceea ce s-a petrecut pe Calvar nu a fost ceva accidental, ci împlinirea unui scop divin. Acest lucru desființează teza potrivit căreia

Luca nu a recunoscut un sens religios al pătimirii. Trebuie să mergem mai departe: câteva texte indică faptul că, pentru Luca, Isus moare ca un profet (cf. *Lc* 13,33; *Fap* 7,52), asemenea unui martir care dă mărturie cu fidelitate despre mesajul și misiunea sa. Însă el este mai mult decât un profet, el este Fiul lui Dumnezeu, dar acest titlu îl condamnă și îl conduce în fața lui Pilat (*Lc* 22,70 ș.u.). Putem spune că pentru Luca martiriul lui Isus îndeplinește o funcție salvifică; și mai puțin faptul că „el semnează declarația solemnă a filiațiunii divine, obiect al credinței care obține mântuirea” (A. GEORGE, p. 205). Multe aspecte secundare indică faptul că, pentru Luca, Isus a suferit pătimirea ca exemplu pentru toți creștinii, cărora le-a spus că își vor găsi mântuirea purtându-și crucea „în fiecare zi” (9,23;14,27). Doar Luca precizează că Simon din Cirene purta crucea „după Isus” (23,26). Ceea ce el a fost constrâns să facă, creștinii trebuie să practice prin liberă alegere; și prin cruce vor fi conduși astfel spre glorie.

Autorii care susțin că Luca a deviat credința creștină primară în valoarea răscumpărătoare a morții lui Isus spun adesea că el a omis în mod intenționat *logion*-ul prețului de răscumpărare: „Pentru că nici Fiul Omului n-a venit ca să fie slujit, ci ca să slujească și să-și dea viața ca răscumpărare pentru mulți” (*Mc* 10,45; *Mt* 20,28). Trebuie să observăm că Luca a omis întreaga pericopă (*Mc* 10,35-45), care i se părea prea mult pentru apostoli. Pe de altă parte, se poate citi o aluzie la *logion* în contextul lucan al ultimei cine, care subliniază expresia lui Isus: „Însă eu sunt în mijlocul vostru ca unul care slujește” (22,27), care trebuie probabil să fie asociată cu scena ioanee a spălării picioarelor (cap. 13). Când îi are în vedere direct pe cititorii creștini, ca, de exemplu, în *Fap* 20, Luca nu uită să amintească cuvintele lui Paul către prezbiterii din Milet, care evocă semnificația salvifică a crucii. El le amintește datoria de a „păstori Biserica lui Dumnezeu pe care și-a dobândit-o prin sângele propriului Fiu” (v. 28)¹⁴. Este semnificativă și schimbarea din expresia dăruirii potirului în timpul cinei. În Luca se citește *hyper humôn*, „pentru voi”, în loc de *hyper pollôn* (*pentru mulți*) (*Mc* 14,24). Astfel, dispăre aluzia la al patrulea cânt al Slujitorului, însă se menține efectul salvific al morții lui Isus: „Acest potir este noua alianță în sângele meu, vărsat pentru voi” (*Lc* 22,20). Unele manuscrise nu conțin această a doua parte a instituirii, probabil din pricina v. 17, aparent un rest al unei relatări primare care descria *cina pascală*, la care se foloseau mai multe potire.

¹⁴ Traducerea BJ de la sfârșitul frazei din *Fap* 20,28, care interpretează textul grec, „pe care și-a dobândit-o prin sângele propriului Fiu”, cu următoarea observație: „Neputând să spunem aceasta și despre Dumnezeu, trebuie să admitem că «propriu» este folosit ca substantiv: «sângele propriului său Fiu», deși expresia face trecere de la acțiunea Tatălui la cea a Fiului”. TOB păstrează totuși expresia „pe care și-a dobândit-o cu propriul sânge”, unde „sânge” înseamnă în același timp și persoana Fiului și sângele acestuia.

După F. BOVON (p. 65), G. Voss a demonstrat într-un mod convingător faptul că pătimirea joacă un rol esențial în teologia lucană a lui *analêmpsîs*, cea a întoarcerii Fiului la Tatăl prin înălțare. Urmând o pistă de reflecții sugerate de către E. RASCO (p. 136 ș.u.), putem spune că, în teologia lui Luca, Isus și-a oferit viața prin martiriu pentru lume, întrucât a atins „perfecțiunea” prin supunerea în fața voinței lui Dumnezeu, care l-a trimis pentru a salva lumea prin cuvântul său, prin faptele sale și prin dăruirea totală a propriei vieți (cf. *Evr* 5,7-10).

3. *MISTERUL PASCAL: ÎNVIEREA ȘI ÎNĂLȚAREA*

Potrivit *Evangeliei lui Luca*, Isus a fost ridicat la cer în mod vizibil, fie în aceeași zi de Paște (*Lc* 24,50 ș.u.), fie patruzeci de zile mai târziu (*Fap* 1,3-9). Concluzia lui pseudo-Marcu din a doua Evanghelie reflectă aceeași concepție: „După ce le-a vorbit, Domnul Isus s-a înălțat la cer și s-a așezat la dreapta lui Dumnezeu” (16,19). *Scrisoarea întâi a lui Petru* face referire la înălțare când afirmă despre Cristos: „După ce s-a înălțat la cer, este la dreapta lui Dumnezeu și [căruia] îi sunt supuși îngerii, stăpânirile și puterile” (3,22). În fragmentul imnului din *1Tim* 3,16, care descrie înălțarea lui Isus la tronul slavei, ultimul verset spune despre el că „a fost ridicat în glorie”, prin verbul *analambanein*, ca și în *Mc* 16,19; *Fap* 1,2.11.22 (cf. *Lc* 9,51). Înălțarea prezentată de către Luca aparține unei teme biblice atestată de un proces de urcare/coborâre (cf. *In* 1,51; 6,62). Și Paul face aluzie la această temă cu un citat din *Ps* 68,19; el descrie coborârea lui Isus în regiunile inferioare ale pământului, iar urcarea sa îl poartă deasupra tuturor cerurilor (*Ef* 4,8-10). Nu este ușor să delimităm cu precizie timpul înălțării, întrucât indicațiile lui Luca în această privință variază. Desigur, înălțarea marchează sfârșitul manifestărilor lui Cristos, al „aparițiilor” sale, însă acestea s-ar fi putut petrece în aceeași zi sau mai târziu. Pentru Luca, învierea și înălțarea reprezintă două aspecte ale glorificării lui Cristos, ale „ridicării” sale, care constituie misterul esențial. „Dacă Isus se înalță definitiv la cer, o face pentru a-l trimite pe Duhul său care îi va ține locul în mijlocul discipolilor săi” (P. BENOIT, în *Vocabulaire*, p. 90). Vezi și comentariul nostru la *Lc* 24,51.

În raport cu învierea, Luca marchează o preferință pentru verbul *egeirein*, „care conduce la viață” (*Fap* 3,15; 4,10), întrucât preferă să spună că Isus a fost înviat din morți, decât să afirme că el însuși s-a înviat pe sine. La el este vorba mai curând despre o *trezire* (*Auferweckung*) decât despre o *înviere* (*Auferstehung*), pentru a folosi expresiile lui U. WILCKENS (p. 137-149). De fapt, Luca pare să-i aplice lui Cristos vocabularul folosit pentru așteptata înviere generală, căci pentru el învierea lui Cristos este prototipul

învierii celor drepți (cf. și *Col* 1,18). Luca folosește și *anistanai*, însă la forma sa tranzitivă (*Fap* 2,24,32), „pe acesta (Isus) Dumnezeu l-a înviat”, în loc de intransitiv, pe care îl întâlnim în formulările mai vechi (cf. *1Tes* 4,14; *Mc* 9,31): Fiul Omului va învia sau a înviat prin propria putere. Propria prezentare a lui Luca ar reflecta, după Wilckens, perspectiva sa subordinaționistă. Nu s-a demonstrat totuși că Luca a fost subordinaționist într-un sens non-ortodox, ca și cum, de exemplu, ar recunoaște că Cristos este subordonat Tatălui într-un mod absolut, sau că el nu este o persoană divină în adevăratul sens al cuvântului.

Înălțarea care încheie viața lui Isus în cea de-a treia Evanghelie inaugurează în Fapte timpul Bisericii. Astfel, ea folosește pentru a uni cele două perioade, pentru a exprima această *continuitate*, atât de îndrăgită de Luca, în cursul istoriei mântuirii. *Analêmpsis* (cf. *Lc* 9,51), *ridicarea* lui Cristos, este pentru Luca conceptul-cheie care unește viața lui Isus, pătimirea, învierea, înălțarea și așezarea la dreapta Tatălui, după promisiunea din *Ps* 110 (cf. *Fap* 2,33-35). Încorporată în discursurile din Fapte, tema *ridicării* aparține kerygmei primare (cf. *Fap* 5,31), însă intervenția redacțională a lui Luca i-a conferit o expresie concretă în relatările despre înălțare, pentru a încheia viața lui Isus (*Lc* 24,51) și pentru a introduce timpul Bisericii, îndreptându-și privirea spre viitor, spre parusie: „Acest Isus, care a fost înălțat de la voi la cer, va veni tot așa cum l-ați văzut mergând spre cer” (*Fap* 1,11).

Luca nu propune „proba” învierii lui Isus într-un sens apologetic. Însă mărturia *Scripturii* o confirmă pe cea a apostolilor; și numai cei care cred o pot înțelege într-un mod potrivit. Pe de altă parte, Luca unește atât de clar opera mântuirii de misterul învierii. Cristos l-a trimis pe Duhul Sfânt doar după ce s-a ridicat la cer, iar Rusaliile marchează adevăratul început al mântuirii ca răsplată pentru cei care cred (*Fap* 2,38 ș.u.). Învierea i-a deschis lui Cristos „căile vieții” (*Fap* 2,28, citând *Ps* 16,11), făcând din el „Autorul vieții” (*Fap* 3,15), „înviind primul din morți” (*Fap* 26,23). În schema lukană a istoriei mântuirii, învierea lui Isus este elementul decisiv care marchează începutul unei noi perioade (A. GEORGE, p. 210). Dar Luca pune în strictă relație moartea lui Isus și învierea sa, acesta fiind și motivul pentru care, după cum am văzut, el pare să reducă valoarea salvifică a celei dintâi (cf. *Lc* 24,26). Înainte de a triumfa, Fiul trebuie să sufere (17,24 ș.u.). Același cuvânt, *exodos*, poate servi să exprime misterul morții și al învierii reunite într-un singur concept (9,31), și la fel se poate spune despre *analempsis* (9,51). Învierea este un mister salvific, deoarece reprezintă înfrângerea morții și acceptarea ispășirii Fiului în favoarea omului.

C. ESCATOLOGIA LUI LUCA

Faptul că venirea lui Cristos a marcat sosirea zilelor din urmă constituie una dintre învățăturile comune ale *Noului Testament* (cf. *1Cor* 10,11; *1Tim* 4,1; *Evr* 1,2; 9,26; *1Pt* 1,20; 4,7; *1In* 2,18). În discursul său de Rusalii, Petru a citat un pasaj din *Ioel*, care începe cu aceste cuvinte: „Atunci, în zilele de pe urmă – spune Dumnezeu – voi revărsa din Duhul meu peste orice om....” (*Fap* 2,17). Ideea de la sfârșit aparține tradiției, așadar, sursei lui Luca, însă acesta introduce o nouă interpretare a „zilelor de pe urmă”: revărsarea Duhului nu este ea însăși debutul eschatonului, ci începutul unei epoci mai lungi, cea a Bisericii. „Și Duhul însuși nu este mai mult darul escatologic, ci un substitut actual în locul posesiunii mântuirii ultime. Prezența sa le permite credincioșilor să existe în mijlocul lumii care-și continuă viața și în persecuții; și tot Duhul este cel care dă forța pentru practica misionară și pentru rezistență în suferință” (H. CONZELMANN, p. 95 ș.u.). În gândirea religioasă a iudaismului târziu (~100 î.C.-100 d.C.), timpul de mâhnire preceda o eliberare promptă (cf. *Lc* 21,28), însă cu trecerea timpului, fără ca nimic să apară, speranța e devenit zadarnică; și a intervenit apocaliptica pentru a revela perioade fixe care erau urmate de o intervenție divină. Spre deosebire de creștinism, aceasta nu prevede un timp de convertire și nu este interesată de escatologia individuală. Pentru a oferi o alternativă a amânării parusiei, Luca propune o nouă schemă în care venirea împărăției lui Dumnezeu nu este iminentă, iar mântuirea escatologică întârzie.

Data parusiei este strict legată de venirea împărăției. Trebuie examinate aici două texte proprii lui Luca. „Întrebat de farisei când vine împărăția lui Dumnezeu, el le-a răspuns: «Împărăția lui Dumnezeu nu vine în mod vizibil. Nici nu poți spune: „Iat-o aici!” sau „Iat-o acolo!”, căci, iată, împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru!»” (17,21 ș.u.). În acest context, Luca refuză să discute despre locul și timpul venirii împărăției, după cum indică și 19,11. În timpul ministerului temporal al lui Isus, împărăția a fost predicată (16,16); deci, într-un fel, ea era deja prezentă. Pe lângă aceasta, împărăția era deja prezentă prin Duhul venit asupra lui Isus (3,22; 4,18). Când își îndreaptă privirile spre viitor, Luca preferă să vorbească despre venirea Fiului Omului, ca și în 17,22-24. Vom examina mai detaliat în comentariu aceste pasaje, ca și următorul, care are propria importanță în prezenta noastră discuție. El se găsește în relatarea lucană a cinei: „căci vă spun că nu voi mai bea de acum din rodul viței până când va veni împărăția lui Dumnezeu” (22,18). Pentru H. CONZELMANN, „accentul este pus aici pe faptul că nu va fi celebrare în cer cât timp Biserica va fi persecutată în lume” (p. 115). Totuși, vom nota că această afirmație este atât de apropiată

de cea pe care o găsim în *Mc* 14,25, iar versetul, în Luca cel puțin, ar putea semnifica *un legământ de abținere* și presupune că Isus aștepta venirea împărăției într-un viitor apropiat: „Isus declară că nu va mai bea vin până ce nu va lua masa mesianică împreună cu discipolii săi” (W.G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment*, p. 31). Luca a preluat această idee de la tradiție; ea nu reflectă propria lui interpretare. După J. Panagopoulos, nu s-ar putea vorbi în opera lui Luca despre o diminuare a intensității escatologice (cf. F. BOVON, p. 62), însă în scrierile lui Paul se remarcă o tendință în a confunda escatologia cu transcendența și de a uita sfârșitul temporal. Aceste considerații generale ar trebui să le furnizeze cititorilor perspectiva potrivită pentru a examina mai bine împreună cu noi trei probleme speciale privind escatologia lui Luca¹⁵.

1. ÎNTÂRZIEREA PARUSIEI

Mulți autori cred, împreună cu Conzelmann, că tocmai întârzierea parusiei l-a condus pe Luca să deosebească timpul Bisericii de timpul lui Isus. În această perspectivă, Biserica primară aștepta întoarcerea Domnului după un scurt răgaz, fără a face distincție între evenimentul pascal și revărsarea împărăției escatologice. Și cum această întoarcere nu a avut loc, Luca a conceput timpul Bisericii ca pe un nou mod al prezenței triumfale a lui Cristos în mijlocul credincioșilor creștini. În această privință, *Lc* 19,11 constituie un text important: „Pe când ascultau acestea, el le-a mai spus o parabolă, pentru că se apropiau de Ierusalim, iar ei credeau că împărăția lui Dumnezeu avea să se arate în curând”. După ce a observat că Luca își dezvoltă escatologia în relație cu Ierusalimul, H. Conzelmann sugerează că această afirmație a lui Isus exprimă clar următoarea idee: intrarea în Ierusalim nu este nici un eveniment politic, nici unul escatologic, iar Isus refuză orice altă interpretare; el nu intenționează să instaureze împărăția la Ierusalim (p. 74). Este la fel de adevărat că Luca a introdus cuvântul „Rege” în recitarea *Psal* 118 atribuit „întregii mulțimi a discipolilor” în timpul acestei intrări: „Binecuvântat cel ce vine, regele, în numele Domnului!” (*Lc* 19,38)

Începutul parabolei minelor atribuie istorisirii care urmează o interpretare deosebită: „Un om nobil a plecat într-o țară îndepărtată ca să primească un regat și apoi să se întoarcă” (19,12). Contextul indică faptul că Luca se

¹⁵ Despre escatologia lui Luca se poate consulta: J.D. KAESTLI, *L'eschatologie dans l'oeuvre de Luc*, Geneva 1969; J. DUPONT, „L'après-mort dans l'oeuvre de Luc”, *RevThLouv* 3 (1972), 3-21; A.J. MATTILL, *Luke and the Last Things. A Perspective for the Understanding of Lukan Thought*, Dillsboro 1979; R. MADDOX, *The purpose of Luke-Acts*, Göttingen 1982, 100-157; se mai pot găsi referințe și în L. SABOURIN, „The Eschatology of Luke”, în *BibThB* 12 (1982), 72-76.

opune aici nerăbdării mesianice și sugerează un motiv cristologic pentru întârzierea parusiei (cf. *Lc* 17,23; 21,8 ș.u.; *Fap* 1,6 ș.u.). Isus vine la Ierusalim ca Rege-Mesia al poporului său, iar intrarea în sine apare ca o legătură între regalitatea lui Cristos și împărăția lui Dumnezeu (a se compara *Lc* 19,38 și *Mc* 13,10). Isus este *pretendentul la tron* care, după ce și-a dobândit o împărăție dincolo de moarte (23,42), prin învierea sa (22,29), și a fost făcut „Cristos” (*Fap* 2,36), va veni (*Fap* 1,11) pentru a-și judeca dușmanii și propriii slujitori care trebuie să-și împlinească cu fidelitate datoriile pe durata absenței îndelungate („țara îndepărtată” din parabolă), timpul Bisericii. Putem afirma că, pentru Luca, după cum am văzut, cu unele rezerve, Isus vine mai curând la templu (19,45) decât în orașul Ierusalim, unde el intră doar pentru ultima cină (22,10), ca preludiu al pătimirii. Între timp el învață în templu (19,47; 20,1; 21,37). Tot în templu el rostește discursul său escatologic (21,7-36), în timp ce Marcu și Matei spun explicit că aceasta s-a petrecut după ce a părăsit templul. După H. CONZELMANN, prin învățătura din templu, Cristos și-a manifestat regalitatea pe pământ (p. 198). Poate fi și aceasta, însă Isus a intrat în *regalitatea sa transcendentă* în momentul „ridicării”, al *exodului* său (9,31), când a fost condus pentru a fi așezat la dreapta Tatălui (*Fap* 2,34 ș.u.).

2. ACTUALIZAREA ȘI INDIVIDUALIZAREA ESCATOLOGIEI

Luca atribuie o importanță deosebită escatologiei, de vreme ce în Evanghelie el relatează discursurile lui Isus cu privire la acest subiect în trei locuri diferite: 12,35-48; 17,20-37; 21,5-36. Comentatorii mai puțin recenți credeau că Isus nu a vorbit o singură dată, ci de mai multe ori, despre ziua Fiului Omului, lucru foarte posibil, și că Marcu/Matei au reunit toate cuvintele sale într-un singur discurs central (*Mc* 13; *Mt* 24-25). Totuși, trebuie observat că Matei a transferat o secțiune din acesta în discursul misionar (10,17-25).

Actualizarea escatologiei în *Lc* apare îndeosebi în prezentarea *destinului Ierusalimului*. „Apoi le spunea” din Luca 21,10 o deosebește clar de „faptele înfricoșătoare” și „semnele mari din cer” (v. 11), cărora le *vor urma* „persecuțiile” (v. 12) în timpul Bisericii. *Lc* 21,20 pare să facă referire cu claritate la evenimentul *trecut* al anului 70 (cf. 19,43 ș.u.); v. 22-25 prezintă, fără îndoială, căderea Ierusalimului ca o sentință divină, în timp ce 21,24 (cf. *Zah* 12,3) plasează „timpul națiunilor” între acest eveniment și parusie. Totuși, trebuie să spunem că pentru Luca soarta Ierusalimului apare ca „o anticipare și o prefigurare a judecății finale” (A. George, p. 340): nu a fost complet dezescatologizată sau redusă la un eveniment al istoriei profane. Din câte se pare, Luca știa faptul că distrugerea Ierusalimului a avut

deja loc, din moment ce tinde să o trateze ca pe un fapt istoric. Știind, de exemplu, că asediul a durat trei ani, el nu putea să reproducă cuvintele lui Isus din Marcu: „Rugați-vă ca să nu se întâmple iarna” (13,18). El omite deci această afirmație. În Lc 21,27, venirea Fiului Omului este raportată pentru ea însăși și nu constituie, ca în Marcu, un preludiv la adunarea celor aleși, fie deoarece pentru Luca îngerii nu se află în serviciul Fiului Omului (compară Mc 16,27 cu Lc 12,8 ș.u.), fie pentru că sfârșitul nu este luat în considerare (cf. H. CONZELMANN, p. 155 și 173).

În Luca, escatologia este actualizată și prin transferul ei la individ. Luca era conștient de problema pe care o punea întârzierea parusiei. El îi găsește o explicație. Între înălțarea lui Cristos și reîntoarcerea lui se află timpul Bisericii, timpul misiunii universale, sub conducerea Duhului Sfânt. Și aceasta a proclamat-o cel înviat înainte de a fi luat din această lume (*Fap* 1,8). Luca nu suprimă așteptarea sfârșitului, ci palida realitate virtuală provocată în fața faptului morții individuale, care survine în timpul lungii perioade intermediare, având acest rezultat: mântuirea viitoare se leagă din ce în ce mai mult de realitatea de „după moarte” decât de așteptarea parusiei (cf. J. Dupont, *L'après-mort...*). Pentru Luca, soarta individului se decide la moartea acestuia (Lc 12,16-21; 16,19-31; 23,43; *Fap* 1,25; 7,59) și se pare că nu are în vedere o perioadă de așteptare intermediară (cf. *2Cor* 5,1-11). De aici și importanța pe care o acordă necesității convertirii (Lc 5,32; 13,1-5) și datoriei de a-l urma pe Cristos „în fiecare zi” (9,23). În pasajul următor sunt reprezentate și necesitatea vigilenței continue și afirmația unei escatologii individuale. Acesta încheie în Luca discursul escatologic: „Vegheați, așadar, în orice moment și rugați-vă ca să fiți în stare să fugiți de toate cele ce se vor întâmpla și să stați [în picioare] în fața Fiului Omului” (21,36). Însă escatologia lui Luca nu este pur individuală. Interesul său pentru poporul lui Dumnezeu și pentru istorie pretinde ca sfârșitul să fie luat serios în considerare. Întârzierea sa vorbește în favoarea mântuirii, mai ales pentru păgâni, iar pentru toți ea semnifică faptul că a fost acordată o perioadă pentru căință și pentru efortul moral (13,24).

3. LUCA A DEZESCATOLOGIZAT KERYGMA?

Substantivul grec *kêrygma*, care are aceeași rădăcină ca verbul *kêryssein*, semnifică „proclamare”. Însă „proclamare” poate desemna fie actul proclamării, fie ceea ce este proclamat sau conținutul proclamării. Cuvântul este folosit cu primul sens în *1Cor* 2,4 și *Tit* 1,3. În *Rom* 16,25, *to kêrygma Iêsou Christou* „poate semnifica doar mesajul pe care Isus Cristos l-a proclamat” (*TWNT* 3, p. 716, nr. 16). „Predica lui Iona” din *Mt* 12,41/*Lc* 11,32 se poate referi la actul proclamării sau la conținutul său. *1Cor* 15,14 afirmă

cu claritate că învierea lui Cristos constituie conținutul esențial al kerygmei. În primul discurs al lui Petru, *Fap* 2,14-39, găsim un rezumat al kerygmei, al predicii apostolice primare adresate evreilor. *Kerygma* dă mărturie despre moartea și învierea lui Isus, despre înălțarea sa, și oferă câteva detalii despre ministerul său. Ea face apel și la trecut, citând din profeții *Vechiului Testament* pentru a demonstra că evenimentele care s-au petrecut au fost predispușe în planul divin. Totodată, îndeamnă și la răspândirea și acceptarea evangheliei. O schemă aproape asemănătoare o găsim și în alte discursuri ale lui Petru (*Fap* 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43). Predica lui Petru către evrei urmează un model identic (*Fap* 13,16-41), însă cea adresată păgânilor are particularitățile sale (cf. *Fap* 14,15-17; 17,22-31). În prima sa operă, *The Apostolic Preaching and its Development* (Londra, 1936), C.H. DODD a reușit să reconstituie o kerygmă inițială pornind de la fragmente cristologice prepauline răspândite în scrisorile pauline. El susținea că discursurile din Fapte sunt fondate pe această veche kerygmă: „Se poate confirma cu certă încredere că discursurile atribuite lui Petru în *Fap* derivă dintr-un material provenit din Biserica de limbă aramaică de la Ierusalim, anterior perioadei în care a fost scrisă cartea” (p. 21).

Mai multe pasaje evanghelice relatează că Isus a proclamat apropiata venire a împărăției lui Dumnezeu (cf. *Mc* 1,15) înainte ca prezenta generație să dispară: „Adevăr vă spun că sunt unii dintre cei care stau aici care nu vor vedea moartea până când nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu venind cu putere” (*Mc* 9,1), sau, potrivit cu *Mt* 16,28, „până când nu-l vor vedea pe Fiul Omului venind în împărăția lui”. De aceea, trebuie să luăm în considerare posibilitatea unei prevestiri care nu s-a realizat și, mai mult, să reconciliem acest cuvânt cu refuzul lui Isus de a se pronunța asupra datei sfârșitului (*Mc* 13,32). Probabil, soluția la aceste două probleme trebuie căutată în sensul pe care îl dă Isus morții și învierii sale: împreună, ele vor constitui evenimentul decisiv în care și prin care Dumnezeu își va inaugura domnia (cf. R.H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, p. 77). Într-un anume fel, este adevărat că Faptele descriu o credință creștină ce se abate de la escatologie și se adaptează pentru o viață în lume. Însă faptele nu sunt deloc simple, dacă ținem cont de interpretarea lukană în ansamblul ei. Pe lângă textele care par să nege iminența Sfârșitului (*Lc* 17,23; 19,11; 21,8; *Fap* 1,6-8), se găsesc altele care afirmă că împărăția lui Dumnezeu este pe punctul de a sosi (*Lc* 9,27; 10,9.11) și că „nu va trece generația aceasta până când nu se vor fi întâmplat toate” (21,32). Pentru A. GEORGE (p. 334), textul se referă la sfârșit și demonstrează faptul că Luca, nu mai mult decât Marcu, nu respinge posibilitatea ca sfârșitul să vină înaintea morții contemporanilor lui Isus.

Rămâne adevărat că Luca a dezescatologizat și istoricizat anumite afirmații tradiționale (cf. *Lc* 21,31). În loc de: „când veți vedea urâciunea pustiirii,

de care se vorbește în profetul Daniel, stând în locul sfânt” (*Mt* 24,15), el scrie: „când veți vedea Ierusalimul încercuit de armate, atunci să știți că s-a apropiat *devastarea* lui” (*Lc* 21,20). Mai departe, el scrie: „de acum însă, «Fiul Omului va fi așezat la dreapta puterii lui Dumnezeu»” (22,69), în loc de: „și-l veți vedea pe Fiul Omului stând la dreapta puterii și venind pe norii cerului” (*Mc* 14,62): glorificarea pascală a lui Cristos este anunțată în locul întoarcerii sale ca judecător escatologic. „Această *dezescatologizare*, scrie A. GEORGE (*Études*, p. 34), este frecventă în interpretarea vieții discipolilor, unde Luca aplică vieții cotidiene a credincioșilor *logia* ce vizează în esență încercarea escatologică”. *Lc* 8,13, de exemplu, vorbește despre „timpul încercării”, acolo unde paralele lui Marcu și Matei vorbesc despre „încercare sau persecuție” (parabola semănătorului). În *Lc* 12,52, *apo tou nun*, „de-acum (înainte)” nu se referă la sfârșit, ci la perioada de conflict care începe în acel moment (H. CONZELMANN, p. 109). *Apo tou nun* marchează cu siguranță o cotitură semnificativă în *Lc* – precum *ap’arti* în *Mt* 26,64 – și poate, de asemenea, să facă referire și la începutul încercărilor mesianice, care pentru Cristos este deja o perioadă de domnie (*Lc* 22,69), „căci acest *nun* este în același timp momentul umilinței sale celei mai profunde și începutul măririi sale” (*TWNT* 4, p. 1104). Printre altele, se poate admite împreună cu A. GEORGE (p. 32-42) că tendința de dezescatologizare în Luca nu derivă doar din întârzierea parusiei, care constituia o problemă pentru Biserica primară în ansamblul ei. Noua orientare a lui Luca depinde, probabil, înainte de toate, de noii factori la care a fost martor mai mult decât predecesorii săi: darul Duhului Sfânt, predica apostolică, persecuția discipolilor, misiunea către păgâni.

OBSERVAȚII FINALE

Se știe că *metanoia*, „căință”, „convertire”, reprezintă o temă importantă în predica creștină primară și o întâlnim reluată de mai multe ori în discursurile din Fapte. În *Lc* 3,10-14, cei care doresc să-și schimbe viața îl întreabă pe Ioan Botezătorul: „Ce trebuie să facem?”, o întrebare atât de caracteristică modelului lucan de convertire (cf. *Fap* 2,37; 16,50; 22,10). Comparând-o cu apelul lui Ioan: „Convertiți-vă, pentru că s-a apropiat împărțirea cerurilor!” (*Mt* 3,2), Conzelmann scrie: „Apelul escatologic la pocăință devenise un îndemn etic atemporal” (p. 102). Însă Conzelmann nu menționează nicăieri în cartea sa *Lc* 3,9, textul „Q” în care este anunțată apropierea sfârșitului, și nici faptul că Luca l-a „adaptat” după propriile puncte de vedere: „secură este deja pusă la rădăcina pomilor...”. Totuși, R. Michiels recunoaște împreună cu H. Conzelmann că Luca prezintă *metanoia* în felul său: comparată cu mesajul creștin primar, motivația escatologică se

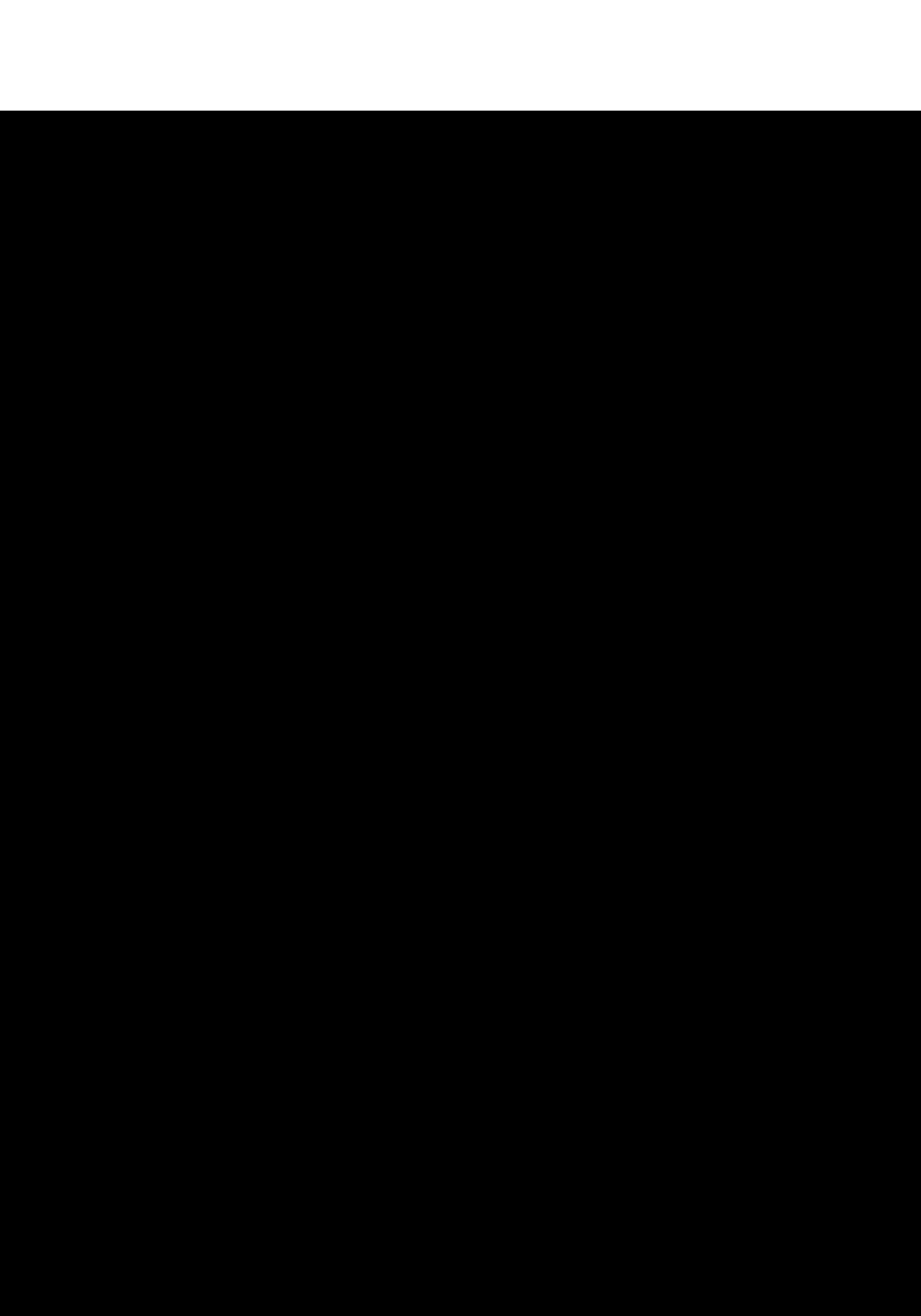
atenuează; nu revărsarea imediată a împărăției este cea care îl provoacă pe om la convertire, ci manifestarea prezentă, în kerygmă, a lui Cristos înviat. „*Metanoia* nu este rezumatul întregii vieți creștine, ci mai curând reprezintă primul pas al celor care cred” (F. BOVON, p. 299). Dezescatologizat, conceptul „metanoia” își asumă un sens mai limitat; devine condiția iertării păcatelor (ca și în *Lc* 24,47). Totuși, J. Dupont conchide în studiul său despre „convertirea” în *Fap* că toți, atât evreii, cât și păgânii, sunt îndemnați să se pregătească pentru judecată prin convertire și credința în domnia lui Cristos; dacă se poartă astfel, ei vor avea parte de fericirea deplină în lumea viitoare (*Études*, p. 476).

Deși aici nu este posibil să discutăm mai mult despre această temă, pare oportun să amintim că mai mulți critici, precum Käsemann, surprind în opera lui Luca amprentele a ceea ce se numește *Frühkatholizismus*, „catolicismul timpuriu”, în timp ce alți autori nu sunt de acord cu această teză. După ce a notat refuzul lui Conzelmann de a recunoaște *Frühkatholizismus* în Luca, protestantul F. BOVON își exprimă propria opinie: „Din partea noastră, îl considerăm pe Luca sensibil la colaborarea dintre Dumnezeu și oameni, ceea ce ne face să refuzăm alternativa și să vedem în Luca un discipol al lui Paul atașat de inițiativa divină, sub forma Cuvântului și a Duhului, și un reprezentant al *Frühkatholizismus*-ului atras de medierea umană a minis-terelor și sacramentelor sau mai curând de minистриi în mijlocul comunității lor” (p. 334). W.G. KÜMMEL nu ar fi de acord, din moment ce scrie:

este o teză foarte discutabilă cea care susține: „catolicismul timpuriu” este o caracteristică de-a lui Luca. *Frühkatholizismus* este o noțiune greu de definit, însă cu siguranță i se potrivesc următoarele puncte: Biserica drept instituție de mântuire, minистриi ecleziastici orându-iți, succesiunea apostolică, preoția sacramentală, interpretarea doctrinară a *Scripturii*, legătura dintre Duhul Sfânt și instituție. Nicidecum nu le întâlnim în scrierile lui Luca (*Introduction to the New Testament*, p. 246).

Un autor chiar a sugerat că e mai potrivit să numim teologia lui Luca „protestantism timpuriu” decât „catolicism timpuriu”, în ceea ce privește botezul, mesele în comun și formele de conducere ecleziastică¹⁶. Contrar celor scrise de Kümmel, este atât de evident faptul că, pentru Luca, darul Duhului pare rezervat apostolilor, deci capilor recunoscuți de Biserică (cf. *Fap* 8,15-17). Explicarea multor versete din cea de-a treia Evanghelie în comentariu va oferi ocazia de a examina și alte aspecte ale teologiei lui Luca.

¹⁶ Cf. K. GILES, „Is Luke an Exponent of «Early Protestantism»? Church Order in the Lukan Writings”, în *Evangelical Quarterly* 54 (1982), 193-205; 55 (1983) 3-20. Dintre studiile mai recente, se poate consulta: C. BARTSCH, „*Frühkatholizismus*” als Kategorie historisch-kritischer Theologie..., Berlin 1980; V. FUSCO, „Sul concetto di protocattolicesimo”, în *Rivista Biblica* 30 (1982), 401-434.



PARTEA A II-A

EVANGHELIA LUI LUCA:
TEXT ȘI COMENTARIU

EVANGHELIA LUI LUCA: TEXT ȘI COMENTARIU

Am împărțit *Evanghelia lui Matei* în 169 de pericope; a lui Luca numără doar 120. Este surprinzător faptul că *Evanghelia lui Luca*, cu cele 1.145 de versete, este în realitate mai lungă decât a lui Matei (1.068 de versete). Însă noi am preferat să împărțim *Evanghelia lui Luca* în secțiuni mai ample pentru a surprinde mai bine contextele particulare. La începutul *Introducerii* se explică diverse părți, iar în cuprins se poate consulta o vedere de ansamblu a împărțirii în secțiuni și pericope. Comentariul câtorva pasaje le poate părea prea scurt cititorilor noștri. Sunt tocmai pasajele care au paralele în Matei; ele sunt enumerate, după ordinea lui Luca, în *Introducere* (I, c). În comentariul nostru la *Evanghelia lui Matei* se găsesc explicații mai consistente la aceste pasaje paralele. Notele oferă însemnări critice și referințe tematice. Bibliografia alfabetică enumeră titlurile operelor din care se citează adesea doar prin menționarea numelui autorului.

I

DOUĂ COPILĂRII COMPARATE (*Lc* 1-2)

§ 1. PROLOGUL LUI LUCA (1,1-4)

¹ Deoarece mulți au încercat să alcătuiască o istorisire a faptelor care s-au împlinit printre noi,

² așa cum ni le-au transmis cei care de la început au fost martori oculari și au devenit slujitori ai cuvântului,

³ după ce am cercetat toate de la început cu grijă, m-am gândit să ți le scriu și eu în mod sistematic, preabunule Teofil,

⁴ ca să te convingi de temeinicia învățăturilor pe care le-ai primit.

Titlul Evangheliei, *kata loukan*, „după Luca”, figurează în manuscrisele de referință și se poate referi la o perioadă în care Biserica poseda mai mult de o Evanghelie. Prologul, singurul de acest gen în întreg *Noul Testament*, este compus cu grijă, dintr-o *protază* (v. 1-2), urmată de o *apodoză* (v. 3-4). Fiecare dintre ele cuprinde trei propoziții ce formează o perioadă ritmată. Mai mult de jumătate din cuvintele prologului lucan apar și în alte prologuri ale literaturii elenistice. Deci Luca a adoptat, în mod sigur, pentru introducerea sa, o utilizare literară curentă. Nu este deloc cazul să facem o dezbatere textuală și nici să căutăm indicii precise despre cercetarea lui Luca și sursele sale.

Polloi, „mulți”, poate însemna „alții” în acest context și nu este necesar să se refere la un număr mare. Acest termen se poate interpreta ca o referință la documente evanghelice vechi, redactate în aramaică sau greacă, sau chiar la *Evanghelia lui Marcu*, poate într-o versiune mai veche decât a noastră. Trebuie să adăugăm și documentul „Q”, dacă a existat ca scriere, însă nu și Evangheliile apocrife, care aparțin unei epoci mai târzii. „Faptele (*pragmata*, *BL* „evenimentele”) care s-au împlinit printre noi” – diferit de cele „care s-au petrecut printre noi” – se referă la acțiuni de mare importanță. Aici se poate citi „împlinirea *Scripturii* sau a voinței lui Dumnezeu”, însă nu este specificat în mod clar. „Printre noi” poate sau nu să indice faptul că este inclusă și perioada postpascală. Dacă este cazul, prologul servește ca introducere pentru cele două opere

ale lui Luca, Evanghelia și *Faptele Apostolilor*. Și absența din prolog a numelui lui Isus ar putea sugera acest lucru¹⁷.

„Așa cum ni le-au transmis” se referă la *paradosis*, „tradiție” (2Tes 2,15): „mulți” au transmis ceea ce au primit de la martorii oculari ai evenimentelor – deci nu este vorba despre fabule sau mituri – și de la slujitorii cuvântului. Primul grup se referă mai curând la apostolii care erau cu Isus; al doilea grup îi include și pe ceilalți predicatori ai cuvântului, adică ai Evangheliei. Luca, în opera sa, atribuie o mare importanță „cuvântului mântuirii” (cf. Introducere IV, a, 1) și menționează în Fapte „slujirea sau ministerul cuvântului” (6,4). *Ho logos*, „cuvântul”, face aluzie la predica creștină, predicatorii fiind și ei „martori” ai lui Cristos înaintea poporului (*Fap* 1,8; 13,31). „Când Luca se folosește de aceste documente mai vechi, probabil doar de două sau trei, el nu le consideră scrieri individuale ale unor autori particulari, cărora trebuie să li se recunoască drepturile; el se gândește mai curând la culegerile tradiției, devenite proprietate comună a comunității creștine și pusă la dispoziția tuturor în interesul cauzei creștine” (W.E. BUNDY, p. 2). Predica creștină primară produce primele reminiscențe incomplete ale vieții și ale operei lui Isus (*Ibidem*, p. 3).

Cu expresia „și eu”, Luca se situează în rândul celor mulți, *polloi*, din a doua generație creștină, care nu aparțin generației *ap'archês*, „de la începuturi”. *Archê* pentru Luca este perioada fondării, cea a apostolilor și a martorilor oculari. În timp ce alții au alcătuit o *diêgêsis*, „o istorisire”, Luca a ajuns să redacteze „o expunere sistematică” a tradiției despre Cristos, despre opera și învățăturile sale. Prin „expunere sistematică” trebuie să se înțeleagă mai curând o descriere didactică, reflexivă, coerentă a ceea ce a fost transmis (cf. n. 64), decât o ordonare atentă a materialelor disponibile. „De la început” s-ar putea referi la istorisirea ce pornește de la evocarea copilăriei. W.G. KÜMMEL propune să se citească la v. 3: „eu, care de la început am urmărit totul cu grijă, am decis...” (p. 179).

Luca îi dedică lui Teofil operele sale, aparent un mecena, care ar fi putut să-i sprijine opera prin mijloacele sale și să-i asigure răspândirea. Ne putem gândi la un funcționar roman și simpatizant al creștinismului (cf. n. 17). Primii creștini nu foloseau titluri precum „excelent” (gr.) pentru ei înșiși. Acest calificativ lipsește din *Fap* 1,1, probabil un indiciu al faptului că Teofil

¹⁷ Pentru J.B. HIGGINS, primele două versete din Luca se referă doar la Evanghelia, în timp ce următoarele se raportează și la Evanghelia și la Fapte: *The Preface to Luke and the Kerygma in Acts*, în W.W. GASQUE și R.P. MARTIN, ed., *Apostolic History and the Gospel...*, Exeter 1970, 78-91. S-ar înțelege mai bine prologul, explică Higgins, dacă admitem că înaintea Faptelor a existat o tradiție apostolică pe lângă tradiția Isus (p. 89). Despre primele versete din Luca se pot consulta W.C. VAN UNNIK, „Once More St. Luke's Prologue”, în *Neotestamentica* 7 (1973), 7-26; R.J. DILLON, *Previewing Luke's Project from His Prologue*, (*Luke* 1:1-4), în *CBQ* 43 (1981), 105-127.

devenise între timp creștin. Zahn și Lagrange cred că ar putea fi vorba despre Teofil menționat în omiliile Pseudoclementine¹⁸ ca un personaj important din Antiohia, unde el a devenit mai târziu episcop. „Ca să te convingi de temeinicia (*asphaleia*) învățăturilor (*logoi*) pe care le-ai primit” ar putea sugera că se răspândeau erori eretice, probabil din partea grupărilor gnostice care pretindeau că posedă o tradiție apostolică secretă și care refuzau credința în învierea trupului¹⁹.

§ 2. PREZICEREA NAȘTERII LUI IOAN BOTEZĂTORUL (1,5-25)

⁵ Era în zilele lui Irod, regele Iudeii, un preot, al cărui nume era Zaharia, din grupul [preoțesc] al lui Abía. Soția lui era dintre fiicele lui Aaron, al cărei nume era Elisabeta.

⁶ Amândoi erau drepti înaintea lui Dumnezeu, umblând fără greșală în toate poruncile și prescrierile Domnului.

⁷ Însă nu aveau niciun copil, pentru că Elisabeta era sterilă și amândoi erau înaintați în vârstă.

⁸ Pe când slujea ca preot înaintea lui Dumnezeu, când era rândul grupului său,

⁹ după rânduiala slujirii preoțești, a fost ales să intre în templul Domnului pentru a aduce jertfa de tămâie.

¹⁰ Și toată mulțimea poporului era afară, rugându-se în timp ce se aducea [jertfa de] tămâie.

¹¹ Atunci i-a apărut un înger al Domnului stând în partea dreaptă a altarului tămâierii.

¹² Văzându-l, Zaharia s-a tulburat și l-a cuprins teama.

¹³ Dar îngerul i-a spus: „Nu te teme, Zaharia, căci rugăciunea ta a fost ascultată și soția ta, Elisabeta, îți va naște un fiu și-i vei pune numele Ioan.

¹⁴ Vei avea bucurie și veselie și mulți se vor bucura de nașterea lui,

¹⁵ căci va fi mare înaintea Domnului și nu va bea nici vin și nici altă băutură tare și va fi umplut de Duhul Sfânt chiar din sânul mamei sale

¹⁶ și pe mulți dintre fiii lui Israel îi va întoarce la Domnul Dumnezeu lor.

¹⁷ El va merge înaintea lui cu duhul și puterea lui Ilie pentru a întoarce inimile

¹⁸ *Pseudoclementinele* reprezintă o operă neautentică, dar de mare răsunet în vremea ei. Are forma unui roman (apostolic), în el fiind relatate călătoriile sfântului Petru, controversale sale cu Simon Magul și convertirea lui Clement. Această scriere este o culegere de omilii atribuită papei Clement, al doilea episcop al Romei (88/92-97/101). Clement povestește ceea ce a văzut și a experimentat ca însoțitor al sfântului Petru. În această operă apocrifă se afirmă pentru prima dată prezența lui Petru la Roma, precum și moartea sa ca martir în capitala imperiului (*nota trad.*).

¹⁹ Cf. W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 146; Oare prologul lui Luca este antimarcionit? Încă se discută (cf. E. RASCO, nr. 453, 151). După W.G. MARX, regele Agripa al II-lea (cf. *Fap* 25-26) ar putea fi Teofil despre care se vorbește la începutul *Evangeliei lui Luca* și în *Fapte*. Dedicându-i opera, Luca spera să facă din acesta un creștin, cu consecințe favorabile pentru noua credință (în *Evangelical Quarterly* 52 [1980], 17-26).

părinților către copii și pe cei rebeli la înțelepciunea dreptilor, pentru a pregăti Domnului un popor desăvârșit”.

¹⁸ Dar Zaharia i-a spus îngerului: „Prin ce voi cunoaște aceasta? Eu sunt bătrân, iar soția mea este înaintată în vârstă”.

¹⁹ Răspunzând, îngerul i-a zis: „Eu sunt Gabriel, care stau înaintea lui Dumnezeu, și am fost trimis să-ți vorbesc și să-ți dau această veste bună.

²⁰ Iată, vei fi mut și nu vei putea vorbi până în ziua în care se vor împlini acestea, pentru că nu ai crezut cuvintele mele care se vor împlini la timpul lor”.

²¹ Poporul îl aștepta pe Zaharia și se mira, în timp ce acesta întârzia în templu.

²² Când a ieșit și nu putea să vorbească, au înțeles că avusese o viziune în templu, iar el le făcea semne. Și a rămas mut.

²³ După ce s-au împlinit zilele slujirii lui, s-a întors acasă.

²⁴ După aceste zile, Elisabeta, soția lui, a zămislit și, timp de cinci luni, se ascundea spunându-și:

²⁵ „Așa mi-a făcut Domnul în zilele în care și-a îndreptat privirea spre mine, ca să îndepărteze rușinea mea dinaintea oamenilor”.

În această secțiune vom mai adăuga unele aspecte la prezentarea deja făcută la Lc 1-2 în introducere (I, a, 1). Probabil, Luca a anexat relatările sale despre copilărie la o Evanghelie deja compusă, care începea într-o oarecare solemnitate, cu o notă istorică (3,1-2). S-a introdus expresia „Ioan, fiul lui Zaharia”, ca și cum nu s-ar fi vorbit despre el mai devreme. Începutul *Evangheliei lui Luca* îl conduce pe cititor de la Israel la Isus, în timp ce începutul *Faptelor* îl călăuzește de la Isus la Biserică. Mai mult, în ambele cazuri întâlnim efuziunea Duhului profetic. „Dacă Luca a compus povestirile copilăriei în ultimul rând (deci după Fapte) și dacă se are în vedere un anumit paralelism între cele două secțiuni de tranziție (Lc 1-2 și *Fap* 1-2), atunci nu trebuie să ne surprindă faptul că relatarea copilăriei este mai apropiată de expunerile din Fapte decât de materialul evanghelic pe care Luca l-a primit de la Marcu și din sursa «Q»” (B.W. STREETER, p. 243). Ne gândim, mai ales, la prezența miraculosului în Lc 1-2 și în diferite pasaje din Fapte. Cât despre izvoarele din Lc 1-2, este de preferat să ne abținem să propunem ipoteze ample, care în stadiul actual al cunoștințelor noastre trebuie să rămână doar presupuneri. Nu excludem faptul că Luca a beneficiat de surse proprii de informare și că el însuși a putut compune anumite scene inspirându-se din paralelele la *Vechiul Testament*, fapt pe care îl vom indica atunci când vom avea ocazia. Este prea ușor să presupunem o sursă pentru Lc 2, ce poate exista independent de Lc 1: „Are propria introducere și nu presupune nimic din primul capitol: nici zămisirea feciorelnică, nici identitatea părinților”, iar Ioan a dispărut complet de pe scenă (R.E. BROWN, p. 244).

Toate analizele structurale la Lc 1-2 au consimțit să recunoască faptul că autorul a urmărit să pună în paralel cele două copilării, cu posibilul

motiv de a scoate în evidență superioritatea lui Isus. Se pot consulta schemele structurale ale lui M. Dibelius (1911), E. Burrows (1940), P. Gaechter (1953), S. Lyonnet (1956), R. Laurentin (1957), E. Galbiati (1966). Trebuie văzută, mai ales, cea a lui A. GEORGE din *Pour lire l'Évangile selon saint Luc*, Paris 1973, din care mă inspir aici.

Cele două copilării

George și-a exprimat opiniile în privința celor două copilării într-un alt studiu²⁰. El explică faptul că evanghelistul însuși a dezvoltat paralela, din moment ce în Fapte tot el a comparat și activitățile lui Petru și Paul. În relatările copilăriei superioritatea lui Isus apare sub diferite aspecte. Nașterea lui Ioan a fost anunțată în templu, unde el nu s-a mai întors pe parcursul Evangheliei; Isus va reveni de două ori în *casa Tatălui său*, mai întâi în timpul copilăriei sale și mai târziu spre sfârșitul vieții. Ioan va fi „mare înaintea Domnului” (1,15), în timp ce Isus va fi „mare” în mod absolut (1,32), ca Mesia și ca Fiul al lui Dumnezeu într-un sens transcendent. Zămislirea lui Ioan a fost miraculoasă, însă acesta nu s-a născut dintr-o fecioară. Rudele și prietenii au venit să-l aclame pe copilul nou-născut al lui Zaharia și al Elisabetei într-un ambient confortabil și primitiv. Isus însă a venit pe lume departe de sătucul său, iar leagănul său a fost o iesle pentru animale. Păstorii umili au fost primii lui vizitatori, însă un mesager divin le-a comunicat fericita veste, iar un cor ceresc a celebrat cu el laudele lui Dumnezeu.

Zaharia rostește *Benedictus* în propria casă pentru a marca nașterea lui Ioan Botezătorul, pe când omagiul recunoștinței pentru nașterea lui Isus se desfășoară în templu, unde Simeon proclamă că el va fi „lumină spre luminarea neamurilor” și glorie pentru Israel (2,32); Ana „și vorbea despre [copil] tuturor celor care așteptau eliberarea Ierusalimului” (2,38).

Nu este posibil ca în cadrul acestei lucrări să comentăm fiecare verset din această lungă pericopă consacrată vestirii nașterii lui Ioan Botezătorul (1,5-25), însă vom oferi câteva informații care să permită o mai bună înțelegere a textului și care să-l situeze în contextul său original.

Cadrul istoric (1,5-12)

Luca pregătește cu grijă anunțul evanghelic, oferindu-i un cadru istoric pe care îl prezintă în mai multe etape: ne aflăm în perioada lui Irod, părinții

²⁰ A. GEORGE, «Le parallèle entre Jean Baptiste et Jésus en Lc 1-2», în *Mélanges Bibliques en hommage au R.P. Bédaride Rigaux*, Gembloux 1970, reprodus în *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, 43-65. Pentru R.E. BROWN, lipsa parțială a simetriei dintre paralelele celor două copilării s-ar datora faptului că Lc 1-2 au fost compuse în două etape succesive (cf. *The Birth of the Messiah*, 252). În opera sa *Les Évangiles*, R. LAURENTIN a prezentat propria versiune, bine elaborată, despre paralelismul celor două relatări, 25-40.

care ne interesează sunt Zaharia și Elisabeta, care din motive date nu aveau copii. Pentru Zaharia, circumstanța în care se va afla puțin mai târziu este solemnă, unică; în fața sanctuarului se va afla o mulțime în rugăciune. Scenariul este pregătit; îngerul poate să apară.

„În zilele lui Irod” este o informație prea vagă, ținând cont de durata domniei sale. Probabil, Luca păstrează formularea așa cum apare în sursa din care se inspiră. Regatul lui Irod cuprindea întreaga Palestină. Numindu-l „regele Iudeii”, Luca adoptă denumirea romană oficială. Prin „Iudeea” el înțelege pământul evreilor, care cuprinde și Galileea, după cum vom vedea în alte texte (Lc 7,17; *Fap* 10,37). *Zacharias* din Lc 1,5 este transcrierea grecească a numelui ebraic *Zekaryâh* („Iahve și-a adus aminte”), care apare de șapte ori în *Cărțile Cronicilor*, în special pentru a-l desemna pe fiul lui Barachia, amintit în Mt 23,35 (cf. *Matthieu*, p. 298). *Prima Carte a Cronicilor* menționează 24 de ordine preoțești, al optulea fiind cel al lui Abia (24,10); doar patru dintre acestea se vor întoarce din exil în Babilonia (*Esd* 2,36-38). Ele au fost subdivizate în diferite clase, dacă cifra amintită în *Esd* 12,1-7 corespunde realității. Dacă în această privință Luca nu avea informații precise, el a putut să o deducă din faptul că singura femeie cu numele Elisabeta în *Vechiul Testament* este *Elisheba* („Dumnezeu a jurat”), soția lui Arron din Ex 6,23. Acest text îl numește Aminadab pe tatăl ei, nume pe care îl găsim în Mt 1,4 și Lc 3,33, printre strămoșii lui Isus. Îngerul din Lc 1,36 o identifică pe Elisabeta ca fiind „rudă” cu Maria, mama lui Isus. Este posibil ca și Maria să fi făcut parte dintr-o familie sacerdotală, dar nu putem afirma aceasta cu certitudine.

„Drepti înaintea lui Dumnezeu”, precum Iosif (cf. Mt 1,19). Formulările din Lc 1,6 ce descriu pietatea au o amprentă veterotestamentară pronunțată. Pot fi comparate cu îndemnul lui Solomon: „Inima voastră să fie într-un tot cu Domnul Dumnezeu nostru ca să mergeți după hotărârile sale și să păziți poruncile sale, așa cum este astăzi!” (*1Rg* 8,61) Ne aflăm într-un climat religios deuteronomic. Prima parte din Lc 1,6 explică din ce motive cuplul pios nu avea copii, iar a doua parte arată de ce nu mai puteau să aștepte pentru a-i avea. Elisabeta era „sterilă”, precum erau mamele celor mai mari figuri ale *Vechiului Testament*: Isaac (*Gen* 11,30), Samson (*Jud* 13,2 ș.u.), Samuel (*1Sam* 1,5). Miracolul împlinit în favoarea lui Abraham pentru Sara cea „înaintată în zile” (*Gen* 18,11) avea să se repete și pentru cei încrezători (*Evr* 11,11), întrucât nimic nu este cu neputință înaintea Domnului (*Gen* 18,14). Din pricina marelui număr de preoți care se aflau în serviciul templului de la Ierusalim, puțini dintre ei puteau spera că vor avea ocazia să ofere *tămâiere* (*Ex* 39,7 ș.u.) de mai multe ori în timpul vieții.

Lc 1,8 începe cu formula *egeneto de*, „când era rândul”, expresie ce apare de 22 de ori în cea de-a treia Evanghelie (rareori recunoscută în traduceri),

probabil dependentă de câteva pasaje dintr-o sursă semitică²¹. Pentru a-și împlini oficiul, Zaharia intra în *Sfânta (hagia* în *Evr* 9,2), care alături de *Sfânta Sfintelor* alcătuia *naos*-ul, „sanctuarul”, clădirea acoperită ce se află într-o incintă numită *hieron*, templul și curțile sale (*Lc* 2,27.37.46). „Toată mulțimea poporului” nu presupune neapărat o mare adunare; *to plêthos* apare adesea în Luca și Fapte, chiar și atunci când nu vorbește despre un mare număr de persoane. Luca desemnează în mod obișnuit prin termenul *ôphthê*, lit. „s-a arătat”, aparițiile supranaturale, precum „limbile de foc” (*Fap* 2,3), apariția lui Dumnezeu către Abraham (7,2) sau apariția lui Isus către Paul (9,17). Aceeași formulare verbală exprimă de patru ori aparițiile lui Isus în *1Cor* 15,5-8. În textele mai vechi ale Bibliei, „îngerii” sau „trimișii lui Dumnezeu” nu erau deosebiți cu claritate de Dumnezeu însuși. Cu intensificarea sensului transcendenței divine, în parte sub influența angelologiei persane, „îngerii” au devenit în gândirea iudaică postexilică ființe supranaturale intermediare, cărora li s-au conferit sarcini speciale, precum Rafael („Dumnezeu vindecă”), unul dintre cei șapte îngeri care stau în preajma Domnului (*Tob* 12,15). Gabriel și Mihael sunt menționați în *Dan* 9,21 și 10,13. „Teama” lui Zaharia la vederea îngerului reprezintă reacția tipică a omului biblic în fața unei manifestări vizibile și neașteptate a prezenței divine.

Mesajul îngerului

Prezentarea viziunii lui Zaharia urmează un model cunoscut, asemănător celui pe care îl întâlnim în *Cartea lui Daniel*, în anunțarea Mariei și în alte locuri: frica inițială la vederea îngerului se risipește prin cuvântul încurajator; comunicarea mesajului provoacă îndoiala sau o întrebare pentru a putea înțelege. Îndoiala și uimirea sunt rezultatele revelării identității mesagerului sau ale promisiunii unui semn care, în cazul lui Zaharia, ia forma unei sentințe. Prin conținutul și formularea sa, viziunea lui Zaharia aparține lumii iudaice. „Îi vei pune numele Ioan” – expresia ebraică *weqârâ 'tâ shemô yohânân*. Numele *yehôhânân* sau *yôhânân* este iudaic, iar grecescul *Iôannês* este o simplă transcriere. *Yôhânân* („Dumnezeu este milostiv”) apare de mai multe ori în *Vechiul Testament* ebraic, de exemplu, în *2Rg* 25,23 și *1Cr* 3,15, ca să nu menționăm utilizările grecești din *1Mac* 2,1-2, unde aflăm că tatăl lui Matatia și unul dintre fiii lui se numeau „Ioan”.

Lc 1,4 introduce tema „bucuriei mântuirii”, atât de accentuată în Luca/Fapte (cf. Introducere, IV, a, 1). Expresia „el va fi mare înaintea Domnului” din v. 15 se poate raporta la figura lui Ilie, care era „înaintea Domnului” ca

²¹ Cf. E. SCHWEIZER, „Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas”, în *Theologische Zeitschrift* 6 (1950), mai ales p. 163.

un slujitor în fața stăpânului său (1Rg 17,1; 18,15). Folosirea frecventă din partea lui Luca a cuvântului *enôpion*, „înaintea”, în Luca și în Fapte – în Marcu și Matei nu apare – trebuie atribuită tendinței sale de a imita *Sep-tuaginta*. Ceea ce contează este să fii mare în fața lui Dumnezeu, și nu în aprecierea oamenilor.

Datorită faptului că părul nu este menționat în Lc 1,15, se poate deduce că, spre deosebire de Samson (Jud 13,4-14), Ioan Botezătorul nu era *făgădui* printr-o consacrare nazireană (Num 6,2-5). Mai curând, abținerea de la vin și de la băuturile tari anunță viața ascetică a lui Ioan (Lc 7,33). Dacă articolul lipsește dinaintea lui *pneumatosis hagion* din v. 15, traducerea „va fi umplut de Duhul Sfânt” îi redă sensul. Comparând Lc 2,25 și 2,26, se observă faptul că Luca se gândea tot la Duhul Sfânt chiar și atunci când neglija să pună articolul. Când își redacta Evanghelia, reflecția creștină îl identificase deja pe Duhul Sfânt, dacă nu ca o persoană divină, atunci ca pe un „agent divin” (R.E. BROWN, p. 125), în zămislirea miraculoasă a lui Isus, ca putere animatoare a discursului profetic, ca inspirație interioară ce conduce la sfințenia vieții. Mai multe figuri biblice au fost consacrate Domnului „înaintea nașterii lor”: Samson (Jud 16,17), Ieremia (1,5), Slujitorul lui Iahve (Is 49,1-5). Ei au fost predestinați, asemenea lui Paul însuși (Gal 1,5), să împlinească o misiune specială, însă în primul caz putem spune despre Ioan Botezătorul că „el va fi umplut de Duhul Sfânt chiar din sânul mamei sale” (Lc 1,15). Este evident că Luca își pregătește cititorul pentru episodul din v. 14, procedeu atât de frecvent în cea de-a treia Evanghelie (compară 4,13 cu 22,35).

Lc 1,16-17 descrie misiunea lui Ioan folosind elemente preluate din *Vechiul Testament*. „Pe mulți dintre fiii lui Israel îi va întoarce...” arată faptul că Ioan Botezătorul are de împlinit misiunea strămoșului său Levi, care, după Mal 2,6, „pe mulți i-a întors de la nelegiuire”. „El va merge înaintea Domnului” asemenea precursorului lui „Dumnezeu-care-vine” să domnească și să judece lumea (cf. Ps 96,13; Lc 3,7-9). „Cu Duhul și puterea lui Ilie”: precursorul lui Dumnezeu, anunțat în Mal 3,1, este identificat în v. 13 cu Ilie, trimis, explică Malahia (ca și Lc 1,17), pentru „a întoarce inimile părinților către copii și inimile copiilor către părinții lor” (3,24). Echivalentul îl găsim în Sir 48,10. Totuși, Luca evită să-l identifice în mod explicit pe Ioan cu Ilie, pe care îl vede mai curând ca pe o figură a lui Cristos (vezi opiniile noastre despre „Cristos ca profet” în Introducere, IV, b, 1). În același mod evită, pe cât posibil, să spună că Ioan Botezătorul a fost precursorul lui Isus, întrucât el aparține mai curând *Vechiului Testament* (cf. 16,16). Însă rolul istoric al lui Ioan ca precursor al lui Dumnezeu întrupat este sugerat prin repetarea afirmației că Cristos este Domnul (1,43; 2,11). Duhul (*pneuma*) și puterea (*dunamis*) sunt asociate și în 1Cor 2,4.

Ilie poseda spiritul profetic pe care i l-a transmis lui Elizeu (2Rg 1,9) și puterea de a face minuni. Dat fiind faptul că Ioan n-a făcut niciun miracol (In 10,41), „puterea” despre care vorbește Lc 1,17 se referă la zelul tenace al profetului, la capacitatea sa de a denunța răul chiar cu prețul vieții sale, fie în fața lui Ahab/Izabela (1Rg 21-22), fie în fața lui Irod (Lc 3,18 ș.u.). „Pentru a-i întoarce pe cei rebeli la înțelepciunea dreptilor” este o formulare lucană ce reflectă națiunea postexilică mai recentă, potrivit căreia „în orice înțelepciune se află împlinirea legii” (Sir 19,20), dar și tendința generală de a identifica înțelepciunea cu Legea (Bar 4,1). De asemenea, Luca a putut avea în minte texte protocanonice, pentru care frica de Domnul este începutul înțelepciunii (Prov 9,10; cf. 1,17). „Pentru a pregăti Domnului un popor desăvârșit” este o expresie puțin ciudată: dacă este pregătit, atunci pentru ce să-l mai pregătească? Această formulare provine din asocierea a două texte: Is 40,30 (cf. Lc 3,4-6) și Mal 3,1, unde apare verbul *kataskeuazein*, „a pregăti” (doar în Lc 1,17 și 7,27).

Zaharia cere un semn (1,18) prin aceiași termeni pe care i-a folosit și Abraham în Gen 15,8, *kata ti gnôsomai*, „prin ce voi cunoaște?” Multe personaje biblice au cerut semne fără a se expune vreunei dezaprobări: pe lângă Abraham, Ghedeon (Jud 6,37), Ezechia (2Rg 20,8) și Moise, pentru acreditarea misiunii sale (Ex 4,1-9). Nu ni se spune cu claritate unde a greșit Zaharia: probabil, pentru că a pus la îndoială mesajul îngerului (Lagrange), după cum o sugerează v. 20, „pentru că nu ai crezut cuvintele mele”. Îngerul se identifică drept Gabriel, o figură deja cunoscută din *Cartea lui Daniel*, unde este menționată etimologia „Dumnezeu este puterea mea” (8,15; 9,21), expresie ce mai apare, însă fără nume, în Jud 13,6.8. Gabriel îi acordă lui Zaharia un semn, sub forma unei pedepse ușoare, care se va sfârși odată cu împlinirea misiunii. Îngerul nu-i spune lui Zaharia că va deveni *kôphos*, „mut” (v.22), ci *siôpôn*, „tăcut”, întrucât tristețea va fi temporară. Anunțarea semnului începe cu *kai idou*, „și iată”, care apare de 10 ori în Lc 1-2 și de 6 ori în Mt 1-2, unde, în aceeași măsură, expresia atrage atenția asupra unui eveniment miraculos (cf. 2,1.9)²². „Să-ți dau această veste bună” (Lc 1,19) face trimitere la *euaggelisasthai*, un verb ce este folosit în Is 61,1, unde sensul „a evangheliza” este cel mai potrivit (cf. Lc 4,18). Folosirea sa în Lc 1,19 (cf. 2,10) sugerează faptul că perioada veștii cele bune a evangheliei începe odată cu mesajul îngerului către Zaharia.

²² P. FIEDELER a putut consacra o întreagă carte expresiei *kai idou* din *Noul Testament: Die Formel „und siehe” im Neuen Testament*, StANT XX, München 1969. Vezi și A. VERGAS-MACHUCA, (*Kai*) *idou en el estilo narrativo de Mateo*, Biblica 50 (1969), 233-244, și notele lui F. NEIRYNCK în *EphThLov* 50 (1974), 223-230. În general, se admite că expresia reflectă originalul ebraic *wehinneh*.

Epilog

Restul versetelor ne arată ce urmează să se întâmple: semnul se manifestă după cum a fost anunțat, Elisabeta devenind de fapt însărcinată și laudându-l pe Dumnezeu pentru această mare favoare. După tradiția talmudică, preotul nu trebuia să-și prelungească rugăciunea în Sfânta Sfințelor, pentru a nu neliniști Israelul din cauza apropierii înfricoșătoare de Dumnezeu (*Mishnâ Yôma* 52a) și pentru a nu se crede că l-ar fi ofensat pe Dumnezeu neținând cu exactitate prescripțiile ritualului. Zaharia, probabil, trebuia să rostească binecuvântarea părăsind sanctuarul. Tăcerea și atitudinea sa emoțională sugerează poporului că avusese o viziune, pe care Zaharia a confirmat-o prin semne. Înțelegem mai bine reacția mulțimii dacă presupunem că aceasta știa că în sanctuar puteau avea loc viziuni, după cum unele mărturii lasă să se înțeleagă și acest fapt (Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, 1, 28 ș.u.; *Talmud Jér.*, Yoma, 5.42c). „După ce s-au împlinit zilele slujirii lui” trebuie să se refere la timpul serviciului grupării sale sacerdotale. Acesta dura, în mod normal, o săptămână, în timpul căreia preoții avizați trebuiau să rămână la templu și pentru a nu fi expuși unei impurități rituale în urma raporturilor conjugale (*Lev* 15,16-18). „S-a întors acasă” îndeplinește o funcție literară, deoarece o notiță de „plecare” încheie șase scene din Lc 1-2. Nu este ușor să înțelegem din ce motiv Elisabeta „se ascundea timp de cinci luni” (gr.). Luca avertizează în acest fel că această sarcină trebuie să rămână secretă până ce Dumnezeu însuși o va face cunoscută Mariei, evanghelistul pregătind astfel întâlnirea celor două mame sfinte privilegiate. Cuvintele de laudă ale Elisabetei fuseseră deja folosite în mare parte de către Rahela în momentul nașterii lui Iosif: „A adunat Dumnezeu ocara [de la] mine” (*Gen* 30,23). Elisabeta adaugă „dinaintea oamenilor”, probabil, pentru a sugera că a nu fi mamă nu este o rușine înaintea lui Dumnezeu care revărsă binefaceri după propria voință. Isus însuși va spune mai târziu că a fi mama lui Mesia nu este fericirea desăvârșită (*Lc* 11,27).

Observații generale

Nu știm care sunt cu adevărat informațiile pe care Luca sau sursele sale le-au avut cu privire la nașterea lui Ioan Botezătorul. Însă importanța lui Ioan în viața lui Isus, discipolii săi și Biserica primară (cf. *Fap* 18,25; 19,3 ș.u.) ne determină să credem mai curând că cercurile baptiste adunaseră și tradiții în legătură cu copilăria lui Ioan. Pentru R.E. BROWN, „numele părinților și originea lor sacerdotală, precum și datarea irodiană se explică cel mai bine ca fiind date ale tradiției, istorice sau nu, de care a luat cunoștință Luca, decât ca produse ale unei invenții lucane” (p. 266). Dacă și

numele și originea părinților lui Ioan erau de fapt cunoscute, scenele precum cea din *Lc 1* sunt în mare parte producții literare în serviciul scopurilor religioase foarte precise. Pe lângă ceea ce am spus mai înainte, să mai notăm și scopul de a demonstra că *instituțiile autentice ale iudaismului* erau dispuse să-l primească pe Isus, că nu există contradicție internă între creștinism și cultul lui Israel.

Dimpotrivă, credința israelită trebuia în mod firesc să conducă la credința creștină *printr-un proces de continuitate*. Conducătorii iudei sunt cei care prin atitudinea lor dușmănoasă au împiedicat trecerea de la una la cealaltă. Însă în *Lc 1-2* armonia este perfectă. Fiind de origine sacerdotală, personificând observarea ideală a Legii, Zaharia și Elisabeta reprezintă pentru Luca ceea ce este mai bun din religia lui Israel, „micul rest” care primește vestea cea bună și exprimă continuitatea în istoria mântuirii (cf. R.E. BROWN, p. 268).

E. Lohse a subliniat și el faptul că Luca este interesat de continuitate în istoria mântuirii²³. Viața lui Isus atestă fidelitatea lui Dumnezeu față de poporul Israel, căruia de la început i-a fost destinată Evanghelia. După cum „astăzi” din *Deuteronom* unea trecutul mozaic și prezentul lui Israel, tot așa și „astăzi” din *Lc* (cf. 4,21) reunește vechea alianță și pe cea nouă într-o singură interpelare. Chiar Ioan Botezătorul apăruse ca o arcadă ce unea cele două testamente (cf. 16,16). Gândirea lui Isus este coerentă. Zaharia, Elisabeta, Simeon, părinții lui Isus, Isus însuși sunt israeliți exemplari, la fel și comunitatea din Ierusalim și Paul ceva mai târziu. Nu există ruptură între Israel și Biserica de la începuturi. Când aceasta s-a produs, vina a fost a sinagogii, care nu a aderat la adevăratul plan divin. Scrierile lui Luca scot în evidență respectul său pentru tradiții și tind să arate o adevărată continuitate între Israel și Isus (cf. A. GEORGE, p. 95). Elemente ale continuității apăruseră în special în paralelismul sugerat la *Lc 1-2* între Zaharia/Elisabeta, pe de o parte, și personaje ale *Vechiului Testament*, pe de altă parte, mai ales Abraham/Sara (*Gen 18,10*) și Elcana/Ana (*1Sam 1,11.19* ș.u.). Mai departe, vor fi indicate și alte puncte de contact (cf. Brown, p. 268 ș.u.).

Nașterea lui Ioan Botezătorul îi oferă lui Luca ocazia de a evoca o altă mare tradiție a *Vechiului Testament*, cea a apocalipticii, asociată în special cu una dintre ultimele cărți, cea a lui Daniel. De această dată, legătura este exprimată prin prezența îngerului, numit Gabriel în *Lc 1,19.26* și *Dan 8,16*. În *Lc 1-2*, împrumuturile din *Dan 8,10* și *Mal 3* capătă forma gândirii midrașice: sunt evocate textele *Vechiului Testament* datorită sensului pe

²³ E. LOHSE, „Lukas als Theologe der Heilsgeschichte”, în *Evangelische Theologie* 14 (1954), 256-275, reproduș în *Die Einheit des Neuen Testaments...*, Göttingen 1973, 145-164. Unitatea planului divin pentru mântuirea neamului omenesc este o temă importantă pe care am examinat-o din diferite unghiuri în opera mea *The Bible and Christ*.

care îl au în lumina venirii lui Isus și a celui care l-a precedat, Ioan Botezătorul. În cele trei texte, elementele comune au un centru comun: manifestarea inaugurală a unui nou *eon* în cadrul cultului și al templului. Același mesager divin este crainicul noii perioade a mântuirii și în ambele cazuri apare în momentul oblațiunii (Lc 1,10; Dan 9,21). În *Cartea lui Daniel*, acesta nu anunță nașteri, ci o perioadă definitivă, care va fi urmată de mântuire: în oracolul din Dan 9, cei șaptezeci de ani din Ier 25,11-14 devin șaptezeci de săptămâni, privind Israelul și Ierusalimul, „până la sfârșitul păcatului, până la ispășirea nelegiurii și până la venirea dreptății veșnice, ca să fie sigilată viziunea și profetul să-l ungă pe sfântul sfinților să se aducă dreptatea veșnică, să se consfințească vedenia și profetul și să se ungă Sfântul-Sfinților” (Dan 9,24). Deci se pare că pasaje din Dan, mai ales traduceri grecești din 9,20-23 și 10,7.12.16, au servit ca modele literare pentru a descrie o situație asemănătoare: sosirea împlinirii timpurilor mesianice, subliniată în Lc 1-2 prin folosirea repetată a cuvântului *eplēsthen*, „s-a împlinit” (1,23.57; 2,6.21 ș.u.), și a altor forme ale aceluiași verb *pimplēmi* (1,15.41.67), cu alt sens decât „desăvârșit” (*teleioun*), în 1,45 și 2,43. De altfel, este posibil ca desemnarea copilului ca „sfânt” în Lc 1,35 și 2,23 să reprezinte o aluzie discretă la Dan 9,24, pentru a sugera consacrarea lui Mesia la Ierusalim. Cât despre referințele la profeția lui Malahia, menționate deja pe scurt, vom reveni asupra lor când vom vorbi despre episodul cu Isus la templu, și la Lc 7,27, unde este citat Mal 3,1.

§ 3. VESTEA CEA BUNĂ ADUSĂ MARIEI (1,26-38)

²⁶ În luna a șasea, îngerul Gabriel a fost trimis de Dumnezeu într-o cetate din Galileea, al cărei nume era Nazaret,

²⁷ la o fecioară logodită cu un bărbat, al cărui nume era Iosif, din casa lui David. Iar numele fecioarei era Maria.

²⁸ Și, intrând la ea, i-a spus: „Bucură-te, o, plină de har, Domnul este cu tine!”

²⁹ Ea s-a tulburat la acest cuvânt și cugeta în sine ce fel de salut ar putea fi acesta.

³⁰ Însă îngerul i-a spus: „Nu te teme, Marie, pentru că ai aflat har la Dumnezeu.

³¹ Vei zămisli și vei naște un fiu și-l vei numi Isus.

³² Acesta va fi mare: va fi numit Fiul Celui Preaînalt și Domnul Dumnezeu îi va da tronul lui David, tatăl său;

³³ și va domni peste casa lui Iacob pe veci, iar domnia lui nu va avea sfârșit”.

³⁴ Maria a spus către înger: „Cum va fi aceasta, din moment ce nu cunosc bărbat?”

³⁵ Răspunzând, îngerul i-a spus: „Duhul Sfânt va veni asupra ta și puterea Celui Preaînalt te va umbri; de aceea, sfântul care se va naște va fi numit Fiul lui Dumnezeu.

³⁶ Iată, Elisabeta, ruda ta, a zămislit și ea un fiu la bătrânețe, și aceasta este luna a șasea pentru ea care era numită sterilă,

³⁷ pentru că la Dumnezeu nimic nu este imposibil.

³⁸ Atunci, Maria a spus: „Iată, slujitoarea Domnului: fie mie după cuvântul tău”. Și îngerul a plecat de la ea.

Cu excepția comentariilor propriu-zise, mult mai puține studii importante au fost consacrate cercetării anunțului făcut Mariei în ansamblul său, însă anumite versete au captat atenția câtorva cercetători²⁴. Nu suntem tentați să pomenim tot ceea ce s-a spus despre acest pasaj și nici să descoperim toate aluziile posibile prezente în text. Ni se pare mai important să oferim explicațiile și informațiile necesare unei lecturi rodnice a textului, chiar în spiritul conținutului. Cele două vestiri, cea a lui Zaharia și cea a Mariei, se inspiră dintr-un model atât de asemănător, despre care am vorbit mai înainte. Este interesant faptul că, în ambele cazuri, o întrebare, atât a lui Zaharia (1,18), cât și a Mariei (1,34), împarte expunerile.

Intrarea în scenă a îngerului (1,26-29)

Anunțarea începe și aici prin stabilirea timpului și a locului. „În luna a șasea” (după zămisirea lui Ioan) unește această scenă de cea precedentă, la fel și menționarea lui Gabriel, îngerul pe care deja l-am cunoscut. Însă cititorului i se prezintă persoane noi, Iosif și Maria, și locuri noi, Galileea și Nazaret, pentru o nouă speranță religioasă, în persoana lui Isus Mesia. Matei nu menționează decât foarte târziu Nazaretul, atunci când o călăuzește spre acest loc pe familia sfântă întoarsă din Egipt (2,23)²⁵. Nazaret era o localitate fără importanță; *Vechiul Testament*, Iosif Flaviu și literatura talmudică nu o menționează deloc. Această lipsă de importanță ar putea deveni proverbială, dacă o judecăm în opinia populară redată în *In* 1,46. Însă, mai mult decât prăpastia la care se referă Luca în 4,29, se puteau

²⁴ Despre fecioria Mariei, mama lui Isus, se mai pot consulta două articole publicate în limba latină de către M. ZERWICK, în *Verbum Domini* 37 (1959), 212-224; 276-288. Despre atestările „zămislirii feciorelnice” în afara pasajelor din *Lc* 1-2 și *Mt* 1-2, vezi J. WINANDY, „La conception virginale dans le Nouveau Testament”, în *NRT* 104 (1982), 425-431, care se oprește, mai ales, la *Mc* 6,13 și *In* 1,13. Vezi și I. DE LA POTTERIE, „La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Étude de théologie johannique”, în *Marianum* 40 (1978), 41-90; P. GRELOT, „La naissance d’Isaac et de Jésus”, în *NRT* 94 (1972), 462-487; 561-585 (vezi și nota 31). Vezi și studiul bibliografic al lui N. LEMMO, „Maria, «Figlia di Sion» a partire da *Lc* 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982”, în *Marianum* 43 (1983), 175-258.

²⁵ În raport cu *Mt* 2,23, „cetatea numită Nazaret”, am discutat în *Matthew*, p. 224, despre mai mulți termeni care se referă la numele Nazaret, numit astăzi *An-Nasra*, în arabă, și *Natzrat*, în ebraică. În loc de „Nazaret” găsim în *Lc* 4,16 și *Mt* 4,13 forma „Nazara”, care ne trimite la o sursă particulară.

vedea, în epocă, importante rute militare și comerciale ce străbăteau lungul câmpiei Esdrelonului spre Est, în direcția vadurilor Iordanului și Decapole, spre vest, în direcția Acro și Marea Mediterană, fără să mai vorbim despre alte drumuri ce urcau spre Damasc, Ierusalim și Egipt. Pentru Luca, Galileea va fi teatrul primei părți a ministerului lui Isus. El nu atrage atenția, precum o face Matei (4,12-16), asupra sensului pe care îl ia „Galileea” în *Is* 9,1-2, pentru a anunța mântuirea națiunilor păgâne.

Gabriel a fost trimis *apo tou Theou*, „din partea lui Dumnezeu”, ceea ce indică originea misiunii sale. Însă *apo* în *koinê* era adesea înlocuit cu *hupo*; nu este cazul să căutăm în frază alte semnificații subtile, ca și cum îngerul n-ar fi fost trimis în niciun caz „de Dumnezeu”. În același fel se poate traduce *para kyrion* din *Lc* 1,45, „de Domnul”, care sigur face trimitere la anunțul îngerului. „La o fecioară” este traducerea exactă a expresiei grecești *pros parthenon*. Sigur, acesta este sensul pe care Luca l-a avut în vedere, urmărind chiar de la început să indice faptul că, deși era „logodită”, ea nu a avut de-a face cu o relație conjugală alături de un bărbat. Și după Matei, Maria era „logodită”, deci încredințată spre căsătorie, cu Iosif, pe care îl numește „soțul ei” (*âner autês*), lucru corect, deoarece în legea iudaică logodnicele erau atât de devotate, participând sub multe aspecte la statutul marital. Cu toate că Iosif face parte din casa lui David, deci din tribul lui Iuda, este posibil ca Maria să fi făcut parte din tribul lui Levi, asemenea „verișoarei” sale Elisabeta. Vom vorbi despre aceasta cu privire la 1,36. *Gen* 30,23-24 oferă două etimologii pentru numele *Yôsef* (silabisit *Yehôsef* în *Ps* 81,6): „Iahve mi-a ridicat dezonoarea” și „Dumnezeu mi-a mai dăruit” un fiu. De fapt, Rahela murise dând naștere celui de-al doilea fiu, Beniamin, la Efrata, identificat cu „Betleem” în *Gen* 35,19 și *Mih* 5,1. Numele *Mariam*, „Maria” în limba română, este echivalentul grecesc al lui *Miryâm*, menționată ca fiind sora lui Aaron și a lui Moise (*Num* 26,59). O legendă iudaică face aluzie la apariția unui înger acestei *Miryâm* și câțiva interpreți cred că merită să ținem cont de aceasta ca o posibilă paralelă la expunerea Bunei-Vestiri²⁶.

²⁶ Istoria apariției îngerului către *Miryâm* (ebraicul pentru „Maria”) figurează în raport cu *aggadah* despre Amram, tatăl lui Moise (cf. *Matthew*, 230-238; *Matteo*, 245-252) și este relatată de către *Pseudo-Filon* într-o scriere din primul secol, *Antichități biblice*: „Într-o noapte, Duhul lui Dumnezeu a coborât asupra Mariei și ea a avut un vis pe care dimineată l-a povestit părinților: «În această noapte am avut o viziune: iată că un bărbat îmbrăcat cu o haină de în stătea în fața mea. El mi-a zis: mergi și spune părinților tăi: ceea ce se va naște din tine va fi aruncat în apă, deoarece prin el apa va fi secată; prin el voi face semne și îmi voi salva poporul»” (în *Sources chrétiennes* 229, p. 111). Este dificil să știm la care etimologie se gândeau părinții Mariei, mama lui Isus, când i-au dat acesteia numele *Miryâm*. În vremea lui Irod probabil numele era pronunțat *Mariam*, cu sensul de „doamnă” sau „princesă”. Numele „Doamna noastră” în venerarea creștină este deci foarte potrivit.

Primele cuvinte ale îngerului, *chaire*, *kecharitômenê*, „bucură-te, o plină de har”, au constituit obiectul numeroaselor studii, mai ales datorită bogăției lor semantice solemne în gândirea biblică. Traducerea „bucură-te” sau „fii fericită” din alte texte se sprijină pe paralele potrivite. Personajele *biblice* din *Noul Testament* nu folosesc *chaire* pentru a exprima un simplu salut, iar *Mt* 27,29 nu constituie o excepție (este vorba despre soldați romani). În *Lc* 24,36 și *In* 20,19.26, Isus a recurs la salutul semitic „pace vouă!”; am putea crede că Luca a pus în gura îngerului un salut banal? În mod pozitiv, trebuie să se observe, împreună cu Lyonnet²⁷, faptul că, în utilizările sporadice ale lui *chaire* în *Biblia* greacă, termenul introduce un salut mesianic cu două teme caracteristice: invitația la bucurie (și *Lc* 1,14; 2,10) și anunțarea prezenței în mijlocul poporului a lui Dumnezeu, Salvatorul lui Israel (cf. *Il* 2,21-27; *Sof* 3,14-37; *Zah* 9,9 ș.u.). Referința la profetul Zaharia este cu atât mai probabilă cu cât textul în discuție figurează în *Mt* 21,5 și *In* 12,15, în raport cu intrarea mesianică în Ierusalim. Este posibil ca Luca să se fi gândit la Maria ca „fiică a Sionului” raportându-se la aceste texte mesianice veterotestamentare, precum Sofonia: „Bucură-te (*chaire*), tu, fiica Sionului, vestește cu glas mare, tu, fiica Ierusalimului; înveselește-te din toată inima, fii plină de încântare, tu, fiica Ierusalimului!... Domnul, regele lui Israel, este în mijlocul tău și rele nu vei mai vedea”. „Plină de har” îl redă pe *kecharitômenê*, un participiu perfect pasiv de la *charitoô*, care înseamnă „a oferi harul” ca o favoare divină. Vechea traducere latină *gratia plena*, „plină de har”, pune accentul mai curând pe efectul favorii divine decât pe originea sa. Pe aceeași linie de reflecție, prin „Domnul este cu tine” (cf. *Jud* 6,12 de preferat lui *Rut* 2,4) se poate înțelege „în mijlocul tău”, ca și în textele profetice menționate: Dumnezeu va fi în mijlocul poporului său, mai ales de-a lungul maternității Mariei, pentru a-l salva. Copilul pe care îl va purta în sânul ei (*Lc* 1,31) se va numi *yêshûa*, „Iahve este mântuire” (*Mt* 1,21), și *‘immânû ’êl*, „Dumnezeu-cu-noi” (*Is* 7,14; *Mt* 1,23).

Verbul grec tradus „s-a tulburat” din v. 29 exprimă o surpriză mai mare decât termenul folosit în cazul lui Zaharia în v. 12, însă ideea „fricii” nu intervine în anunțarea Mariei, în afară de cuvântul îngerului din v. 30, probabil sub influența textelor indicate mai înainte și care au inspirat formula.

Ajungem la o concluzie asemănătoare și dacă ne oprim doar la rădăcina *rûm*, care semnifică „a fi înalt”. Numele apare și în textele ugaritice (*Ras Shamrah*), pronunțat probabil *marjamu* sau *mirjamu*. Titlul „Stella Maris”, „Steaua Mării”, pare să provină de la „Stilla maris”, „Picătura mării”, interpretare propusă de sfântul Ieronim, întrucât *mar* înseamnă „picătură” (cf. *Is* 40,15), iar *yam* semnifică „mare, apă” (PL 23, c.789).

²⁷ S. LYONNET, „Le récit de l’annonciation de la maternité divine de la Sainte Vierge”, în *Ami du Clergé* 66 (1956), 33-48, pe care Institutul Biblic a publicat-o separat în același an. Despre referința la *Zah* 2,14 și 9,9 în *Lc* 1,26, vezi și studiul lui A. SERRA, în *Marianum* 45 (1983), 9-54.

Maria se întreabă cum de a putut un mesager divin să i se adreseze în acest fel. *Ad litteram*, expresia „s-a tulburat” și-ar putea găsi contextul potrivit într-unul dintre anunțurile angelice ale nașterii, însă, examinate de curând, pasajele *Vechiului Testament* la care s-a făcut adesea aluzie (*Gen* 16,13; 17,3; 18,2; *Jud* 13,22) nu par să constituie paralele cu adevărat utile.

Fiul lui Dumnezeu, Rege davidic (1,30-33)

„Nu te teme” din v. 30 ne surprinde, deoarece până în acel moment nu se manifestase încă „frica”. Trebuie să explicăm expresia ca fiind o aluzie la texte ale *Vechiului Testament*, sau o paralelă voită împreună cu 1,13 – mai ales dacă anunțul lui Zaharia a servit ca model celui alt, după cum cred unii autori²⁸ – ori o interpretare a „tulburării” provocate de vestea neașteptată? „Ai aflat har de la Dumnezeu” face ecoul folosirii lui *kecharitômenê* în v. 28. Și despre Noe s-a spus că „a aflat har în ochii Domnului” (*Gen* 6,8 LXX). Formula stereotipică folosită în v. 31 (a se compara cu *Gen* 16,11) sugerează redactarea lui Luca, care s-a putut gândi la *Is* 7,14, pe care doar Matei îl citează în mod explicit (1,23). Folosind timpul viitor, ca și primele două verbe, „îl vei numi” exprimă în realitate o poruncă. Ca și în cazul lui Samson (*Jud* 13,24) și al lui Samuel (*1Sam* 1,20), mama este cea care îi va pune lui Isus numele, însă vezi și *Lc* 1,60 și 2,21.

Fiul Mariei va fi „mare” în mod absolut, spre deosebire de Ioan Botezătorul (cf. 1,15), și „va fi numit Fiul Celui Preaînalt”, adică „va fi Fiul Celui Preaînalt”, ca și Regele Mesia din *Ps* 2,2. Deși cele două propoziții nu apar în texte paralele, „ei vor fi numiți fiii lui Dumnezeu” din *Mt* 5,9 are același sens ca și „veți fi fiii Celui Preaînalt” din *Lc* 6,35. Față de alți autori ai *Noului Testament*, Luca folosește foarte des numele „Preaînalt”. Mesajul îngerului reflectă și fraze din profeția lui Natan, „tronul tău va fi întărit pe vecie” (*2Sam* 7,16), și a lui Emanuel, unde sunt menționate „tronul lui David” și „domnia” sa (*Is* 9,6). În *1Cr* 16,13-15, Dumnezeu spune că va fi un tată pentru David, al cărui „tron va fi stabilit pentru totdeauna”. Profeția lui David cu privire la Solomon (*2Sam* 7,12-14) sugerase deja dubla paternitate a regelui mesianic. În sfârșit, găsim în profeția lui Daniel două paralele: numele „Gabriel” (vezi mai sus) și promisiunea că Dumnezeu îi va dăruia regelui mesianic o suveranitate universală și fără sfârșit (*Dan* 7,14 ș.u.). *Ps* 89,30 face să răsună promisiunea divină de a stabili dinastia davidică pe un tron ce nu va avea sfârșit.

²⁸ Majoritatea comentatorilor care vorbesc despre aceasta par de acord că vestirea lui Zaharia servește ca model pentru redactarea vestirii Mariei. P. BENOIT acordă totuși prioritate vestirii Mariei (*Exégèse et Théologie*, III, 165-196, studiu reproduș în *NTS* 3, 1956-1957, 169-194). R.E. Brown este de aceeași părere, însă nu crede că relatarea vestirii Mariei se bazează ferm pe amintiri obișnuite (*Birth*, 265, n. 1; vezi și p. 282 șu).

„Zămislit de la Duhul Sfânt” (1,34-35)

Spunând despre Cristos că a fost „zămislit de la Duhul Sfânt”, vechea mărturisire de credință, cunoscută sub numele de „Simbolul apostolilor”, încorporează ceea ce a fost revelat în primul capitol atât al lui Matei, cât și al lui Luca. „De vreme ce sunt fecioară” redă foarte bine sensul textului original „din moment ce nu cunosc bărbat”, un mod semitic de a spune despre o femeie că nu a avut raporturi sexuale cu un bărbat (cf. *Gen* 4,1.17.25). Probabil, întrebarea Mariei este pur literară, adică compusă de Luca pentru a introduce a doua parte a mesajului, care-i prezintă cititorului cum a fost zămislit Isus. Dacă v. 34 reflectă o dificultate reală pe care o ridică mesajul, aceasta poate fi adevărată din două motive: Maria nu a avut de gând să intre în viața conjugală propriu-zisă înainte de un anumit timp, adică înainte de sfârșitul anului de logodnă, sau, după gândirea unor Părinți ai Bisericii, ea se angajase în fecioria perpetuă chiar înainte de Buna-Vestire, fiind de acord cu Iosif care i-ar fi devenit astfel și soț și protector.

Se pot specula la nesfârșit sensurile implicite și aluziile privind răspunsul îngerului la întrebarea Mariei. Noi propunem explicațiile mai obiective în text și pe celelalte le discutăm în note. Ceea ce am scris despre *Duhul Sfânt* cu privire la *Lc* 1,15 și în comentariul nostru la *Mt* 1,18-20 se aplică în mare parte și aici. Mesajul îngerului i-a fost comunicat lui Iosif doar după ce Maria zămislise; și i s-a spus simplu: „ceea ce s-a zămislit în ea este de la Duhul Sfânt” (*Mt* 1,20). „Duhul Sfânt va veni asupra ta”²⁹ din *Lc* 1,35 își primește imediat explicația ce exclude orice conotație sexuală. Anunțul zămislirii Elisabetei are loc în templu, deci în continuitate cu instituțiile religioase iudaice, în timp ce Buna-Vestire are loc în casa Mariei, într-o locație ce nu are nicio legătură cu așteptarea mesianică a *Vechiului Testament* (R.E. BROWN, p. 314). Ceva cu totul nou trebuie să se producă prin însăși inițiativa lui Dumnezeu, și nu prin răspunsul unui cuplu fără copii (1,7.13): în sânul fecioarei va avea loc o nouă creație, și mai minunată decât cea de la începutul timpurilor, când Duhul Domnului plutea peste ape și genera viață pe un pământ încă neorânduit și pustiu (*Gen* 1,2). Vom vorbi despre rolul Duhului Sfânt în raport cu botezul (*Lc* 3,22) și ispitirea lui Isus (4,1).

„Puterea Celui Preaînalt” menționată în *Lc* 1,35 este cu siguranță Duhul Sfânt amintit în propoziția paralelă precedentă. Dubla formulare reflectă

²⁹ Prepoziția *epi*, cu dativul sau acuzativul, apare de mai multe ori în *Vechiul Testament* când se referă la venirea Duhului Sfânt „asupra” unui personaj (*Num* 24,2; *Jud* 3,10; 11,29; *1Sam* 19,23; *2Cr* 20,14). O secțiune dintr-un articol mai lung intitulat *Pneuma*, din *TWNT*, tratează despre Duhul Sfânt în opera lui Luca (vol.6, 401-413). Despre Duhul Sfânt în *Fapte*, vezi J.H.E. HULL, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, Londra 1967; E. TROCME, „Le Saint-Esprit d'après le livre des Actes”, în S. Dockx, ed., *L'Esprit-Saint et l'Église*, Paris 1969, 19-44; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, tome 1, Paris 1979, 68-74.

ușurința cu care Luca asociază pe Duhul Sfânt și puterea, ca și în 1,17; 4,14 și *Fap* 1,8; 10,38 (cf. *Rom* 1,4). În contextul *schimbării la față*, trebuie căutată paralela cea mai apropiată pentru formula „te va umbri” (lit. „a acoperi cu umbra sa”); în acest pasaj, verbul *episkiazein* (*skia* înseamnă „umbră”) are ca subiect *norul* la toți cei trei sinoptici. Aici nu este vorba despre *norul* care servește ca vehicul ființelor cerești, ci despre *norul* „prezenței lui Dumnezeu”, fie în deșert (*Ex* 40,38), fie în templu (*1Rg* 8,10-12). Acest simbol al locuinței lui Dumnezeu devenise în iudaism *shekină*^h, un termen ce exprimă prezența divină, vizibilă și glorioasă, Dumnezeu însuși în persoană. Astfel, o operă divină, precum întruparea, putea fi descrisă prin verbul *episkiazein*, „a acoperi cu umbra”, asemenea unui nor ce acoperă obiecte sau persoane cu umbra sa (cf. *Lc* 9,34). Faptul că verbul *eskênôsen*, cu rădăcina *skn*, ar putea aminti de verbul ebraic pentru „a locui” i-a sugerat probabil lui Ioan sau sursei sale să folosească formula „și-a stabilit cortul” printre noi pentru a descrie întruparea (*In* 1,14). Totuși, trebuie să ne gândim la o influență din *Sir* 24,4-7, unde Înțelepciunea spune: „mi-am ridicat cortul (*kateskênôsa*) în înălțimile cerului”³⁰.

Ultima propoziție din *Lc* 1,35 nu este cu totul clară din punct de vedere gramatical: (lit.) „de aceea, cel care s-a născut (*to gennômenon*) (va fi) sfânt (și) va fi numit Fiul lui Dumnezeu”. S-a folosit neutrul pentru a desemna „care se va naște”, probabil din pricina subînțelesului *to teknon* sau *to paidon*, „copil”. *Gennômenon* semnifică și „zămislit”, precum *gennêthen* din *Mt* 1,20, însă în *Lc* 1,35 trebuie să se înțeleagă „născut fiind” cu un sens viitor, deoarece îngerul se adresează mamei copilului. Traducerea prin două substantive, „sfânt” și „Fiul lui Dumnezeu”, oferă o paralelă mai potrivită cu „mare” și „Fiul Celui Preaînalt” din v. 32, însă din punct de vedere gramatical se mai poate traduce și: „de aceea, sfântul care se va naște va fi numit Fiul lui Dumnezeu” (Crampon)³¹. Termenul *hagion*, „sfânt”, marchează

³⁰ Luca folosește din nou *episkiazein* în *Fap* 5,15, pentru a exprima credința populară că *umbra* lui Petru ar putea vindeca bolnavii (vezi și opiniile lui P.W. VAN DER HOST în *NTS* 23 [1976-1977], 204-212). În studiul menționat mai sus la nota 25, Lyonnet propune următorul argument, ce pare convingător: dacă sânul Mariei urmează să devină tabernacolul lui Dumnezeu, după cum cuvintele îngerului par să sugereze acest lucru, atunci copilul ei va fi Fiul lui Dumnezeu într-un sens transcendent. În răspunsul la întrebarea ei, îngerul declară într-un mod asemănător că maternitatea Mariei va fi feciorelnică, întrucât va fi o maternitate divină. Despre Maria reprezentată de către Luca drept „arcă a alianței”, vezi R. LAURENTIN, *Les Évangiles...*, 70-75.

³¹ Totuși, în *Comentariul* său, M.J. LAGRANGE preferă traducerea „copilul care se va naște va fi sfânt și va fi numit Fiul lui Dumnezeu” (p. 35). *Klêthêsetai* din *Lc* 1,35 ar trebui înțeles în sens literal, „va fi chemat”; acest titlu mesianic îi va fi aplicat, însă de la început el va fi „sfânt”, deoarece a fost zămislit de la Duhul Sfânt. Suntem departe de certitudinea că trebuie sau că se poate pune în raport *hagion* din *Lc* 1,35 cu titlul „Sfântul lui Dumnezeu” din *Lc* 4,34. S. MUÑOZ-IGLESIAS a susținut că atributele *hagion* și *huios Theou*, „fiul lui Dumnezeu”,

apartenența exclusivă la Dumnezeu și ar fi putut figura, potrivit TOB, printre „cele mai vechi expresii ale divinității lui Isus (*Fap* 3,14; 4,27.30; cf. *Lc* 4,34)”. Zămislit de la Duhul Sfânt, copilul va fi, evident, tot „sfânt”, într-un grad mai mare decât cel pe care îl presupune simpla consacrare lui Dumnezeu a tuturor celor dintâi-născuți de parte bărbătească (cf. *Lc* 2,23). Pentru Luca, precum și pentru *Vechiul Testament*, titlul „Fiul lui Dumnezeu” îl desemnează, în primul rând, pe Mesia (4,41; *Fap* 9,20.22). Însă Luca poate înțelege titlul la un nivel mai elevat atunci când descrie misterioasa unire a lui Isus cu Dumnezeu. Spre deosebire de Matei (14,33; 16,16; 27,54) și de Marcu (25,39), Luca nu atribuie mărturisirea titlului niciunei ființe umane, însă o găsim în gura îngerului, în declarațiile posedărilor (4,41; 8,28) și a lui Isus însuși (10,22; 22,70). Probabil, Luca considera titlul prea misterios pentru a fi mărturisit de către orice ființă omenească (cf. A. George, p. 224 și n. 28 despre sensul titlului în *Lc* 1,32.35). La începutul capitolului al patrulea din lucrarea mea intitulată *Christologie*, am scris următoarele:

„Fiul Celui Preaînalt” din *Lc* 1,32 se referă mai curând la filiațiunea mesianică (cf. *2Sam* 7,14; *Ps* 2,7) și i se impune lui Isus ca descendent al lui David. Însă în 1,35 probabil trebuie să i se dea „Fiului lui Dumnezeu” un sens transcendent, deoarece acest titlu este pus după o declarație despre puterea lui Dumnezeu asupra lucrării.

Semnul și răspunsul (1,36-38)

Maria nu a cerut semne care să-i confirme că mesajul primit provenea de la Dumnezeu, însă îngerul i-a oferit unul, sarcina Elisabetei. Elisabeta, „ruda” sa (*suggenis*), aparținea tribului lui Levi (1,5), dar acest fapt nu înseamnă că Maria era și ea de descendență levitică, întrucât leviții nu erau obligați să se căsătorească cu cineva din propriul trib. Este adevărat că unele scrieri iudaice, de exemplu, *Testamentele celor doisprezece patriarhi*, susțineau că Mesia provenea din tribul lui Iuda și cel al lui Levi (*Sim*, VII, 2) și, de asemenea, putem găsi în textele de la Qumran câteva confirmări despre așteptarea unui Mesia sacerdotal³². Însă, dacă Luca dorea să îl prezinte pe Cristos ca aparținând unei linii sacerdotale, nu ar fi trebuit să indice aceasta mai clar? În realitate, îngerul afirmă că fiul fecioarei va fi un descendent davidic, care se trăgea din Iuda. Mai mult, *Scrisoarea către*

în epocă au fost considerate titluri mesianice sinonime (*Estudios Biblicos*, 27 [1968], 275-299). Vezi și articolul de referință al lui L. LEGRAND, „L'arrière-plan néotestamentaire de *Lc* 1,35”, în *Revue biblique* 70 (1963), 161-192.

³² Despre așteptarea unui Mesia sacerdotal la Qumran, vezi, în special, *Regula Comunității* (1QS) IX, 10 și *Regula Congregației* (1QSa) II, 11-16. Despre aceste texte, vezi, de exemplu, L. SABOURIN, *Priesthood, a Comparative Study*, Brill, Leiden 1973, 171-174.

Evrei, care are unele asemănări cu opera lui Luca, spune explicit faptul că Isus era din tribul lui Iuda (7,13-14), într-adevăr, cu scopul de a confirma că el nu era un preot levitic. Unii scriitori creștini antici au susținut cu certitudine că Isus provenea dintr-o dublă linie, însă doar EFREM (sec. al IV-lea) propune cu claritate următoarea explicație: „era din Iuda prin Iosif, însă din Levi prin Maria” (*Moses* 16, cf. M.J. LAGRANGE, p. 38). Nu suntem siguri dacă acest text reflectă cu adevărat gândirea sfântului Efrem Sirul.

Menționarea Elisabetei în v. 37 pregătește trecerea la următorul episod, cel al vizitei. Scurtul v. 37 este aproape un citat din *Gen* 18,14, unde apare termenul *dâbâr*, „lucru” sau „cuvânt”, tradus *rêma* în *Septuaginta*. Întâlnim *rêma* și în Luca, unde termenul vrea să reflecte cele două sensuri din ebraică, după cum vom vedea cu privire la 2,15. Și *Iob* 42,2; *Zah* 8,6 și *Ier* 32,27 (LXX) pot servi ca paralele la *Lc* 1,37, unde trebuie să se citească (lit.): „pentru că niciun cuvânt/faptă nu va fi imposibil cu Dumnezeu”. În mod evident, această formulare reflectă un original ebraic sau aramaic. Spunând că totul este posibil la Dumnezeu, îngerul răspunde, de asemenea, și criticilor cunoscute de Luca, ce estimau ca fiind *imposibilă* o zămislire feciorelnică. Răspunsul Mariei îi încurcă câte puțin pe acei interpreți care apără existența unui model bine definit „de anunțare”, întrucât cuvintele din v. 38 nu par să-și găsească locul în schemă. Este adevărat totuși că răspunsul Mariei contrastează cu dubla umilire a Sarei (*Gen* 18,13) și își află o paralelă pozitivă în credința pioasă a Anei: „Să afle har slujitoarea ta în ochii tăi” (*1Sam* 1,18). Mai mult decât umilință, *fiat*-ul Mariei exprimă credința sa în cuvântul lui Dumnezeu (cf. *Lc* 1,45) și disponibilitatea sa entuziastă de a împlini rolul care i-a fost stabilit în planul divin al mântuirii. Cu propoziția „îngerul a plecat de la ea”, Luca trage cortina ce încheie încă o scenă, ca și în *Lc* 1,23.56; 2,20 și în alte locuri.

Observații generale

După cum am făcut și pentru prima vestire, vom discuta aici pe scurt câteva probleme pe care noua relatare lucană i le ridică cititorului atent. Am indicat în n. 26 cum au considerat unii autori prioritară una sau cealaltă vestire. După C. STUHLMUELLER, „relatarea copilăriei, compusă într-un cerc al sfântului Ioan de climat post-Rusalii, sugerează atât de direct divinitatea lui Isus” (*Jerome Biblical Commentary* 44:32). Tradiția pe care o reflectă *Lc* 1-2 s-ar fi dezvoltat începând cu informațiile oferite de către Fecioara Maria (vezi n. 31), care se ruga împreună cu apostolii după înălțare (*Fap* 1,14) și care a plecat să locuiască cu discipolul iubit (*In* 19,27). Evident, acest lucru nu suprimă rolul lui Luca în redactarea relatărilor nașterii, care reflectă în multe moduri particularitățile sale de stil și câteva

teme reprezentate în unele părți în cea de-a treia Evanghelie. Cât privește mesajul îngerului adus Mariei, R.E. BROWN susține că „Luca și-a compus descrierea despre împlinirile viitoare ale lui Isus bazându-se pe reflecția cristologică creștină” (p. 309). În mod deosebit, el face trimitere la afirmația lui Paul despre Fiul „născut după trup din descendența lui David, rânduit Fiul al lui Dumnezeu cu putere, după Duhul sfințeniei prin învierea din morți” (*Rom* 1,3-4). Este adevărat că multe cuvinte-cheie sunt comune celor două texte, precum „Fiul lui Dumnezeu, putere, Duh Sfânt”, iar acest lucru nu pare întâmplător. Vezi și *Lc* 3,22; 4,14; *Fap* 10,37-38. Într-adevăr, ne putem gândi că doctrina cristologică dezvoltată începând cu învierea a luminat autorii care, ca și Luca, au căutat să descrie originea lui Isus pentru cititorii creștini. Nu este posibil să determinăm cu precizie limitele acestei influențe.

A existat vreun text mai vechi care să nu fi făcut nicio mențiune despre zămisirea feciorelnică?

Doar v. 34-35 presupun o zămislire feciorelnică și sunt considerate, în general, adăugări posterioare. Ele pot fi suprimate; se poate trece de la versetul 33 la 36 fără dificultate, păstrând încă o relatare completă ce prevede o naștere naturală în cadrul căsătoriei Mariei cu Iosif, încă neconsumată. Expunerea, așa cum ne-a parvenit, propune două concepții opuse despre filiațiunea lui Isus. Conform cu v. 32, el va fi „Fiul Celui Preaînalt”, în acord cu concepția iudaică populară. Însă, potrivit cu v. 35, Isus trebuie să fie Fiul lui Dumnezeu prin generare fizică, născut dintr-o fecioară, fără intervenția vreunui bărbat (W.E. BUNDY, p. 10).

V. Taylor consideră că Luca însuși a adăugat v. 34-35 la un text deja compus, în momentul în care a luat la cunoștință tradiția relativă despre zămisirea feciorelnică³³. Alții, precum Brown, susțin că paralelismul celor două anunțuri nu favorizează *adăugarea* versetelor, iar aceștia descoperă aluzii la zămisirea feciorelnică în *Lc* 1,27.45 și 3,23; acestea nu sunt argumente de neglijat. La fel putem spune că expresiile „Fiul Celui Preaînalt” și „Fiul lui Dumnezeu” nu presupun cristologii diferite, respectiv de proveniență iudaică sau elenistică. Pe scurt, asocierea titlurilor „Fiul lui David” și „Fiul lui Dumnezeu” este deja prezentă într-un mod asemănător în tradiția reprezentată de *Rom* 1,3-4 și nu presupune în mod necesar o *adăugare* făcută de Luca la un text ce prezenta o cristologie diferită. Ipoteza unei completări rămâne totuși posibilă și explicația pe care o dă Taylor nu

³³ V. TAYLOR, *The Historical Evidence for the Virgin Birth*, Oxford 1920, 40-87. În articolul său intitulat „La naissance...” (vezi nota 22), P. GRELOT, cu privire la tentativa lui M. Dibelius de a demonstra originea elenistică a *afirmării zămisirii feciorelnice*, declară următoarele: „Piesa principală a sistemului, adică verificarea alegoriei pauline (*Gal* 4) și a celei filonice (*De cherubim*), care ar atesta într-un mod independent același *théologoumenon* iudeo-elenistic al zămisirii feciorelnice în cazul lui Isaac, nu a rezistat la un examen critic riguros” (p. 574). Soluția cea mai obiectivă i se pare a fi mărturia Mariei, mama lui Isus.

contrazice datul tradițional de origine mai veche, chiar și palestiniană, despre credința în zămislirea feciorelnică a Mariei.

Rămâne să luăm în considerare o problemă. Pentru noi o va introduce reflecția unui teolog. După J. RATZINGER, „filiațiunea divină a lui Isus nu se bazează, potrivit credinței Bisericii, pe faptul că Isus n-a avut un tată din rândul oamenilor; doctrina divinității lui Isus n-ar fi fost pusă în discuție dacă Isus se năștea în cadrul unui mariaj firesc” (*Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Paris 1969, p. 192). Desigur, zămislirea feciorelnică a lui Isus nu poate *dovedi* filiațiunea sa divină prin caracterul său miraculos, deși ea a avut valoarea unui semn pentru Maria și pentru Iosif. Nu este fals nici să spunem, printre altele, că „însăși ideea zămislirii feciorelnice nu este de înțeles decât dacă, *mai întâi*, Isus este deja recunoscut ca fiind Fiul lui Dumnezeu în sensul tare pe care credința îl dă acestui termen” (P. GRELOT, articolul din n. 22, p. 464). Divinitatea lui Isus mai poate fi sugerată și de alte aspecte (cf. n. 28). Pentru R. LAURENTIN, abandonarea realismului zămislirii feciorelnice provoacă o slăbire a credinței în preexistența și divinitatea lui Cristos (*Sens...*, p. 540). Puțini cercetători probabil au vrut să-și asume responsabilitatea pentru această afirmație, însă ea poate servi de avertisment pentru acei autori care cred că pot trata cu ușurință afirmațiile clare ale anunțării nașterii cu care au fost privilegiați Maria și Iosif.

§ 4. VIZITA LA ELISABETA ȘI *MAGNIFICAT* (1,39-56)

³⁹ În zilele acelea, ridicându-se, Maria s-a dus în grabă către ținutul muntos, într-o cetate a lui Iuda.

⁴⁰ A intrat în casa lui Zaharia și a salutat-o pe Elisabeta.

⁴¹ Când a auzit Elisabeta salutul Mariei, a tresăltat copilul în sânul ei, iar Elisabeta a fost umplută de Duhul Sfânt

⁴² și a strigat cu glas puternic: „Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul sânelui tău.

⁴³ Și de unde îmi este [dată] mie aceasta ca să vină mama Domnului meu la mine?

⁴⁴ Iată, când a ajuns glasul salutului tău la urechile mele, a tresăltat de bucurie copilul în sânul meu.

⁴⁵ Fericită aceea care a crezut că se vor împlini cele spuse ei de Domnul!”

⁴⁶ Maria a spus:

„Sufletul meu

îl preamărește pe Domnul

⁴⁷ și duhul meu tresaltă de bucurie

în Dumnezeu, Mântuitorul meu,

⁴⁸ căci a privit la smerenia slujitoarei sale.

Iată, de acum toate popoarele mă vor numi fericită,

⁴⁹ căci mi-a făcut lucruri mari Cel Atotputernic
și numele lui e sfânt.

⁵⁰ Milostivirea lui rămâne din neam în neam
peste cei ce se tem de el.

⁵¹ A arătat puterea brațului său:

i-a risipit pe cei mândri în cugetul inimii lor,

⁵² i-a dat jos de pe tron pe cei puternici

și i-a înălțat pe cei smeriți;

⁵³ pe cei flămânzi i-a copleșit cu bunuri,
iar pe cei bogați i-a lăsat cu mâinile goale.

⁵⁴ L-a sprijinit pe Israel, slujitorul său,
amintindu-și de îndurarea sa,

⁵⁵ după cum a promis părinților noștri,
lui Abraham și urmașilor lui în veci”.

⁵⁶ Maria a rămas cu ea cam trei luni, apoi s-a întors la casa ei.

Fără îndoială, se poate afirma, împreună cu Bundy (p. 11), că, în episodul vizitei, „tradiția iudaică despre nașterea lui Ioan” și „tradiția creștină despre nașterea lui Isus” își întrerup cursul paralel pentru a fuziona într-o singură istorisire. Aceasta se verifică prin întâlnirea celor două mame, episod ce vrea să scoată în evidență faptul că Elisabeta și copilul ei se subordonează Mariei și Fiului ei întrupat. Prima parte a pericopei (v. 39-45) reflectă o tradiție creștină, în timp ce *Magnificat* (46-55) este în substanță un imn iudaic.

Maria s-a dus la Elisabeta

Adnotarea temporală „în zilele acelea” servește, printre altele, și ca legătură redacțională (de exemplu, în 6,12 și *Fap* 1,15). Luca nu spune că Maria a plecat imediat în vizită, ci doar că se îndrepta în grabă spre drumul ce ducea la Elisabeta, plină de bucurie și de dorința de a comunica vestea cea bună celor care puteau să înțeleagă și de a împărtăși altora harul care se afla în sânul ei. Cu pas grăbit ea putea să parcurgă în trei zile distanța ce separă Nazaretul de Ierusalim, aproximativ 160 de km. Însă nu este sigur dacă Elisabeta locuia în apropierea Ierusalimului. „Spre o cetate a lui Iuda” (textul gr.) s-ar putea citi „orașul Iudeea”, la fel ca în v. 65, „în tot ținutul muntos al Iudeii”. Totuși, expresia „muntele lui Iuda” apare în *Septuaginta* (*Ios* 11,21). Mai interesantă este amintirea „orașelor lui Iuda” în *2Sam* 2,1. Mai mult, părinții lui Samuel, Elcana și Ana, locuiau într-o regiune muntoasă (*1Sam* 1,1), mai precis *Ramataim* („cele două coline”), ce ar trebui să fie Arimateea din *Mt* 25,57 și *In* 19,38. Este o apropiere pertinentă pentru *Lc* 1,39, datorită faptului că istoria nașterii lui Samuel servește parțial ca prototip literar pentru expunerea lucană a nașterii lui

Ioan. Numele grec *Iouda* („Iuda” în limba română) desemnează unul dintre triburile lui Israel sau teritoriul acestuia, în timp ce *Ioudaia*, „Iudeea”, desemnează în mod normal o provincie din Palestina aflată sub dominație romană (cf. *Lc* 1,5).

Probabil, Luca nu cunoștea numele patriei lui Zaharia și a Elisabetei. Dacă l-a cunoscut, atunci nu l-a dezvăluit pentru un oarecare motiv. După cum am spus în introducere, cu privire la împărțirea Evangheliei sale, Luca este lipsit adesea de precizie în localizarea episoadelor pe care le povestește (cf. 11,1). În satul Ain-Karim (ebr. *Ein-Karem*, „izvorul din vie”), situat la 8 km Vest de Ierusalim, există două sanctuare ce comemorează mistere ale copilăriei. Unul dintre acestea este Biserica Vizitei, numită inițial Biserica „Sfânta Elisabeta”, amintită în calendarul Georgian (înainte de anul 638). Biserica originală a existat probabil cu un secol mai devreme. Din jurul anului 900, nașterea lui Ioan Botezătorul este amintită în Biserica „Sfântul Ioan”, la Ain-Karim, care se numea odinioară „biserica lui Zaharia”. Însă din cauza tăcerii izvoarelor vechi asupra subiectului, nu știm cu adevărat unde a pronunțat Maria *Magnificat* sau unde a rostit Zaharia *Benedictus* (cf. Kopp, p. 96). Totuși, bisericile din Ain-Karim sunt locuri potrivite pentru a comemora aceste mistere ale copilăriei (cf. și *Lc* 1,80). Conform cu *Lc* 1,40, Maria „a intrat în casa lui Zaharia”, în ebraică *beit Zekaryâh*. Această expresie figurează ca nume al unui loc în *1Mac* 6,32 ș.u. Este o localitate apropiată de Beth-Zur, situată între Betleem și Hebron. Există o posibilitate sigură ca sursa semitică a lui Luca să fi vorbit despre localitatea *Beit-Zekaryâh*, care devine în Luca exact ceea ce întâlnim în prima parte din 1,40. Într-adevăr, încă se mai pot vedea ruinele unei biserici dedicată lui Zaharia în satul evanghelic Beit-Zakaria (în arabă), la 12 mile de Ierusalim (cf. M.J. LAGRANGE, p. 42).

„A tresăltat copilul în sânul ei” (gr. pentru *Lc* 1,41), precum gemenii Rebecăi (*Gen* 25,22 LXX, același verb grec), o tresăltare de bucurie (v. 41) datorită prezenței Mariei și pentru că în acel moment s-a împlinit pentru copilul Ioan profeția îngerului: „va fi umplut de Duhul Sfânt chiar din sânul mamei sale” (1,15). Comentatorii nu cad de acord asupra împărțirii versetelor 42-45, însă caracterul de imn al pasajului apare, mai ales, în primul dintre aceste versete³⁴. În v. 42, participiul *eulogêmenê* sau *eulogêmenos*, „binecuvântat”, apare de două ori. În Evanghelii, expresia se găsește, mai ales, în citatele din *Ps* 118,26: „Binecuvântat (*bârûk*) este cel care vine în numele Domnului” (*Lc* 13,35; 19,38). Sinonimul *eulogêtos* este folosit pentru Dumnezeu doar în *Noul Testament*, de exemplu, la începutul

³⁴ În opera sa *Odes de Salomon*, H. GRIMME a tradus în ebraică *Lc* 1,42-45 și a distins în exclamația Elisabetei trei distihuri (42-43, 44, 45), cu patru accente pe fiecare stih. M.J. LAGRANGE vede această traducere „reușită”, dar nu dovedește existența unui original aramaic, 43.

lui *Benedictus* (Lc 1,68). Însă, în *Biblia greacă*, *eulogêtos* nu este rezervat lui Dumnezeu, după cum putem observa în acest text din cartea Iuditei: „O, fică, binecuvântată (*eulogêtê*) ești tu de Dumnezeu Cel Preaînalt, mai mult decât toate femeile de pe pământ!” (13,18 sau 23) Datorită conținutului, alcătuit din binecuvântări, și a formei, din două propoziții dispuse paralel, putem spune despre Lc 1,42 că are o structură tipică imnurilor, așa cum o întâlnim în psalmi (cf. *Ps* 114). Aceste binecuvântări formează a doua jumătate a rugăciunii creștine *Ave Maria*, în timp ce prima jumătate este cuprinsă în anunțul îngerului din v. 28. În *2Sam* 6, în legătură cu transferul arcei alianței, găsim o paralelă literară la întrebarea din v. 43: „Cum să intre la mine arca Domnului?” (v. 9) Deși arca rămăsese „trei luni” în casa lui Obed-Edom (v. 11) și Maria locuise pentru aceeași perioadă în casa lui Zaharia, nu putem ști dacă pentru Luca ori pentru sursa lui cele două episoade au fost unite datorită vreunei asocieri. „Rodul sânelui tău” (Lc 1,42) este o expresie biblică, și se poate folosi *Dt* 28,4 ca paralelă, chiar dacă în acest pasaj apare *to ekgonâ tês koilias sou*, „progenitura sânelui tău” în loc de *ho karpou tês koilias sou*, ca în Luca. Este preferată ultima formulare pentru a-l desemna pe copilul ce urmează să se nască (*karpou koilias* apare în *Lam* 2,20).

Cu „mama Domnului meu” în Lc 1,43, titlul *Kyrios* este pentru prima dată atribuit cu claritate lui Isus. Copilul Elisabetei „a tresăltat de bucurie” în prezența lui Isus (v. 44), precum munții din *Ps* 114 înaintea prezenței lui Dumnezeu. În Lc 1,45, Maria este numită din nou „binecuvântată”, însă de această dată prin termenul *makaria*, folosit și în proclamarea *Fericirilor* (6,20-23). Macarismele nu exprimă o dorință, ci afirmă existența unei „fericiri”, a unei stări. În acest caz, gr. *makarios* corespunde, în general, ebraicului *’ašrê*, ca și în primul verset din *Psalmi*, unde termenul semnifică fie „binecuvântări”, un plural cu înțeles abstract, fie „fericire” (vezi și alte referințe în *Matthieu*, p. 56). În ebraică, Elisabeta a spus, fără îndoială, *’ašrê hamma’aminâh*, „fericită cea care a crezut”. Aici ne putem referi la *Ps* 105,12; *Gen* 15,6 și *Rom* 4,18-22.

Magnificat (1,46-56)

În loc de „și Maria a spus”, în unele manuscrise de tip occidental (latin) se citește „și Elisabeta a spus”. Timp de aproape 100 de ani, interpreții *Noului Testament* au dezbătut această chestiune. Pe data de 26 iunie 1912, Comisia Pontificală Biblică a emis un decret prin care a atribuit imnul *Magnificat* Mariei, și nu Elisabetei. Exegeza nu rezolvă problemele atât de ușor, însă și pe plan științific există argumente solide ce permit menținerea

atribuirii imnului Mariei³⁵. Aceasta este mai curând o problemă academică, întrucât adevărata întrebare este următoarea: Luca a atribuit imnul *Magnificat* Mariei sau Elisabetei? Este foarte probabil, după cum vom vedea, ca nici una, nici cealaltă să nu fi compus, sau rostit, acest imn de laudă, introdus în textul evanghelic de o sursă cu adevărat iudeo-creștină. Ambele expresii se potrivesc mai bine Elisabetei, însă, fără îndoială, după cum scrie Lagrange, Luca dorea să o glorifice pe *Fecioara Maria*. Este aproape imposibil să credem că Elisabeta, schimbându-și atitudinea, se situează acum în centrul scenei și proclamă: „de-acum toate generațiile mă vor numi fericită”. Zămisirea lui Ioan este deja depășită; de-acum înainte, toată atenția este îndreptată asupra Mariei și a rodului din sânul ei.

„Sufletul meu îl preamărește pe Domnul și duhul meu tresaltă de bucurie în Dumnezeu, Mântuitorul meu”. O paralelă potrivită pentru primele cuvinte din *Magnificat* o găsim în Ps 95: „Dar eu voi tresălta de bucurie în Domnul, mă voi bucura în Dumnezeul mântuirii mele” (cf. *Hab* 3,18), sau (cu *megalunô*): „Voi lăuda numele lui Dumnezeu prin cântări și îl voi preamări, aducându-i mulțumire” (Ps 69,31). „Sufletul meu” și „duhul meu” sunt, practic, sinonime aici; acestea sunt substitute semitice sau poetice pentru pronumele „eu”. „A privit la umilința slujitoarei sale” este cu siguranță un împrumut din rugăciunea Anei (*1Sam* 1,11), care se potrivește mai curând Elisabetei decât Mariei. Lyonnet susține totuși că aceste cuvinte i se cuvin în aceeași măsură și Mariei, care, în hotărârea sa de a rămâne fecioară, acceptase condiția femeii sterile (cf. 1,25). Însă termenul *tapeinôsis*, „umilința”, nu se referă cu strictețe la sterilitatea feminină. În Ps 31 (LXX), psalmistul se bucură în Domnul care l-a eliberat din durerea sa (*tapeinôsis*). Se mai pot face referințe și la alte pasaje din *Vechiul Testament* unde apare *tapeinôsis*: cu privire la săraci, la cei mici, „ochii Domnului caută spre ei cu bunătate, îi ridică din umilință” (*Sir* 11,12). Multe teme din Ps 9 se găsesc în *Magnificat*, aplicate Sionului și cercului celor „săraci”. Mai găsim o paralelă în *4Esd*, unde Sionul vorbește asemenea unei femei sterile: „Domnul a ascultat-o pe slujitoarea sa și mi-a văzut mahnirea; a privit la tristețea mea și mi-a dăruit un fiu” (9,45).

³⁵ Pentru R.E. BROWN, prin argumente adecvate, se justifică mai curând atribuirea imnului *Magnificat* Mariei, și nu Elisabetei (p. 336). Probabil, în textul original era scris simplu: „și ea a spus”. Majoritatea copiștilor au înțeles că este vorba despre Maria. Este posibil ca în cele mai vechi manuscrise latine să se citească „et ait Maria Elisabeth”, „și Maria i-a spus Elisabetei”, însă copiștii au înțeles greșit textul. *Magnificat* se poate împărți după cum urmează (cf. GEORGE, *Études*, 443 și 445): mai întâi o stare de bucurie individuală a „Slujitoarei Domnului” (46-49), apoi o stare de bucurie pentru mântuirea acordată lui Israel (51-55), cu v. 50 servind ca trecere de la o secțiune la alta. *Magnificat*, ca și Fericirile, evocă o răsturnare de situație (cf. E. HAMEL în *Gregorianum* [1979], 55-84). Vezi și A.M. SERRA, în *Marianum* [1978], 305-343.

Maria își exprimă deci uimirea de a fi aleasă ea, o logodnică umilă, pentru a fi mama lui Mesia. Lea, soția lui Iacob, exclamase: „*makaria egô*, spre fericirea mea s-a născut, căci mă vor ferici femeile!” (*Gen* 30,13, la nașterea lui Așer). Aici întâlnim *makarioussi*, la fel ca în *Magnificat* (v. 48), unde „toate generațiile” țin loc de subiect. Și versetul 49 se inspiră din *Vechiul Testament*, de exemplu, *Sof* 3,17, unde *dunatos* apare în *Septuaginta* la fel ca și în Luca (cf. și *Rom* 4,2; *Evr* 11,19). Psalmiștii îl numesc adesea pe Dumnezeu „puternic”, mai ales în contexte liturgice (*Ps* 23,8), sau în raport cu fidelitatea constantă a Domnului față de alianța davidică (*Ps* 88,8). „Sfânt este numele lui” ne duce cu gândul la *Ps* 111,9. Cel Puternic este numit „Sfânt”, întrucât impune teamă și respect (vezi formularea din *Pater* – *Lc* 11,2). „Este o trăsătură distinctivă a *Vechiului Testament* această revelație că un Dumnezeu sfânt este prezent în omenire și o îngrijește” (Forestell, p. 212). *Lc* 1,50 devine aproape un citat din *Ps* 103,17: „Milostivirea lui (*hesed, eleos*) rămâne din neam în neam peste cei ce se tem de el”. În *Lc* 1,51, Domnul își exercită puterea nu în favoarea celor care se tem de el, ci împotriva celor care nu se tem de el.

Antiteza din *Lc* 1,50-51 continuă în versetele următoare sub alte forme. Dumnezeu repetă în prezent ceea ce a săvârșit și în trecut. „A arătat puterea brațului său” evocă marile opere ale exodului (*Ex* 6,6; *Dt* 4,34; 10,21), celebrate și de către psalmiști: „Cu brațul puterii tale i-ai risipit pe dușmanii tăi” (*Ps* 89,11). Însă *Magnificat* îi are în vedere mai curând pe cei orgolioși la inimă, decât orgoliul datorat unei puteri temporale. *Lc* 1,52 se apropie atât de mult de *Sir* 10,14: „Domnul doboară tronurile principilor și-i așază pe cei blânzi în locul lor” (cf. și *ISam* 2,7; *Ps* 147,6). Se poate găsi o aplicație mesianică pentru această temă în *Ps* 2, precum și în *1Enoh*: fiul omului „îi va da jos de pe tronuri pe regi” (46,5). *Lc* 1,53 are în vedere și o *răsturnare de situație*. La curțile orientale, spune Lagrange, cei bogați ofereau daruri regilor și primeau în schimb altele mai mari, în timp ce nimeni nu se ocupa de cei săraci (cf. *Iob* 22,7-9). Cu siguranță, *Lc* 1,53 împrumută elemente din *ISam* 2,5, însă este posibil să descoperim și alte influențe, de exemplu, din *Ps* 34,11 sau *Ps* 107,9.

În cazul în care comparăm *Lc* 1,53 cu descrierea paradisului mesianic din *Ps* 72,12-14, vom vedea că el conține deja aluzii mesianice. Referința este explicită în v. 54: Dumnezeu va salva Israelul prin intermediul lui Mesia care va inaugura o nouă eră a mântuirii. Israel este numit „Slujitor”, mai ales în *Deutero-Isaia* (41,8; 42,19; 43,10; 44,1.21; 45,4). „Amin-tindu-și de îndurare” evocă schema salvifică *făgăduință/împlinire*, atât de esențială în examenul privind unitatea dintre cele două Testamente, după cum am demonstrat în *The Bible and Christ, the Unity of the Two Testaments*. Dumnezeu va repeta ceea ce a făcut în trecut pentru Israel, când

„își va aminti de alianța sa cu Abraham, cu Isaac și cu Iacob” (*Ex* 2,24; cf. *Ps* 98,3). Aici și în alte pasaje Luca îl consideră pe Abraham încă viu (16,23; 20,38) și făcându-i-se mari promisiuni (*Gen* 12,3; 15,5). J.T. FORESTELL a tras următoarele concluzii în studiul său: „Analiza literară a imnului *Magnificat* a demonstrat faptul că fondul veterotestamentar al acestuia este mai complex decât pare la prima vedere. Fiind mai mult decât un mozaic de texte alese la întâmplare, cântul se inserează în curentul de pietate și așteptare mesianică al Vechiului Testament. Față de însăși inspirația psaltirii, aluziile la pasaje izolate din psalmi sunt foarte puține. Însă, dincolo de psalmi, *Magnificat* se inspiră din teme de Slujitorului lui Deutero-Isaia și sugerează faptul că fiica întristată a Sionului așteaptă eliberarea regelui ei mesianic. Din punctul de vedere al formei literare, *Magnificat* s-ar putea descrie ca un imn al acțiunii harului pentru salvarea națională, recitat în numele fiicei Sionului” (p. 224). În n. 33 propunem o împărțire a imnului.

De vreme ce Elisabeta era în luna a șasea când Maria a primit mesajul îngerului (1,26), înseamnă că nașterea lui Ioan a avut loc cu puțin timp înainte sau după plecarea Mariei. Dacă dorea o confirmare a mesajului îngerului, atunci ea ar fi trebuit să aștepte nașterea unui fiu (v. 36). Însă cea care a crezut nu a avut nevoie de această confirmare (1,45). Luca nu spune în niciun fel că Maria a rămas până la sfârșitul moșitului pentru a o ajuta pe Elisabeta. Pentru majoritatea Părinților greci, ea s-a întors la Nazaret înainte de naștere, deoarece, credeau ei, nu era potrivit să asiste la eveniment. Însă textul pe care îl posedăm presupune mai curând plecarea Mariei înainte de a începe expunerea următorului episod. Problema poate fi considerată mai mult literară decât istorică.

Originea imnului *Magnificat*

În cuvintele Elisabetei din *Lc* 1,42-45 putem distinge „un imn către Maria”, ce oferă probabil informații despre rugăciunile pe care cea de-a doua generație de creștini le adresau Fecioarei Maria. Pasajul conține mai multe *lucanisme*, ceea ce pare să excludă o sursă pre-lucană, chiar dacă conținutul poate să facă trimitere la o relatare istorică despre cele două mame privilegiate. Există o oarecare asemănare între *Lc* 1,42-45 și exclamația altei femei: „Fericit sânul care te-a purtat și pieptul la care ai supt!” Nu o găsim decât în *Lc* 11,27, chiar dacă răspunsul pe care îl dă Isus la întrebare apare și în *Mc* 3,35 și *Mt* 12,50. Cât privește *Magnificat*, acesta se poate detașa cu ușurință de contextul său actual, iar lectura ar putea continua cu v. 56 fără întrerupere după v. 45. Fără *Magnificat* ar fi mai ușor să se unească vizita de *bunavestire* într-o singură unitate literară. Din aceste motive, putem susține că *Magnificat* a fost inserat în povestire *a posteriori*. După R.E. BROWN (p. 346-350), același procedeu literar ar explica

prezența în Lc 1-2 a altor „îmnuri ale sfântului Luca”: *Benedictus* (1,67-79), *Gloria in excelsis* (2,3-14) și *Nunc dimittis* (2,28-32). Această teză se poate susține cu multe argumente și ea poate facilita interpretarea pieselor menționate, făcând să se înțeleagă mai bine, de exemplu, că puține rânduri din *Magnificat* o privesc direct pe Maria (cf. v. 48).

Absența aluziilor specifice în aceste îmnuri și includerea motivelor naționale ne surprind mai puțin dacă ținem cont de modul de redactare a psalmilor iudaici; laudele, rugăciunile, lamentațiunile individuale au fost de ajutor adesea pentru a exprima formule tipice sau clișee deja folosite pentru celebrările naționale. De unde, de exemplu, aluziile la Israel de la sfârșitul mai multor psalmi: 14, 25, 53, 68, 69, 125, 128, 130, 131. Trecerea de la individual la colectiv ar fi fost relativ mai ușoară pentru autorul creștin al imnului *Magnificat*, dacă acesta considera că principalele personaje din povestirile copilăriei îi reprezentau în realitate pe *‘anawîm*, „săracii” lui Iahve, mai mult sau mai puțin identificați în psalmi cu *saddîqîm*, „drepții”, și *hasîdîm*, „pioșii” sau „sfînșii” (vezi opera mea intitulată *The Psalms*, a doua ediție, p. 95-104). Ceea ce contează acum este Israelul „calitativ”, adică „restul” (*the Remnant*), adevărații moștenitori ai Promisiunii, adevăratul „Israel” (cf. Ps 73,1; 102,1; 125,5; 128,6; 130,7). În această perspectivă, autorul lui *Magnificat* s-a folosit de limbajul *anawîmilor* pentru a compune imnul acțiunii harului atribuit Mariei, reprezentanta prin excelență a acestor „săraci” fideli, care-și pun în Dumnezeu toată încrederea. Autorul imnului marian a găsit un model în cântul Anei (1Sam 2,1-10), care, la rândul său, a fost inserat *a posteriori* în relatarea despre Samuel. În aceeași măsură este posibil ca și imnul de recunoștință atribuit Iuditei (16,1-17) să-i fi sugerat autorului creștin să compună un psalm care să celebreze venirea mântuirii în misterul zămislirii miraculoase a Mariei.

Alții cred că *Magnificat* provine dintr-un cerc de pioși iudeo-creștini care se considerau „restul” autentic al lui Israel, probabil membrii unui grup care găsiseră în credința în Cristos ceea ce secta de la Qumran căuta prin observarea strictă a Legii³⁶. Însă dacă aceștia doreau să cânte „mântuirea împlinită în Isus” (R.E. BROWN, p. 353), ne miră faptul că *Magnificat* nu conține nicio aluzie directă la Cristos. Probabil, ei voiau să descrie în

³⁶ Îmnurile din Lc 1-2 au putut fi compuse, inițial, de către o comunitate de *anawîmi* evrei, deveniți creștini (cf. R.E. BROWN, p. 352). Aceasta putea fi alcătuită în bună parte din foști esenieni non-qumranieni, care nu frecventau templul, însă nutreau, mai ales, speranțe apocaliptice. Mulți au găsit în mesajele lui Ioan Botezătorul și ale lui Isus un răspuns la așteptarea lor. Vezi alte sugestii în S. MUÑOZ-IGLESIAS, *Los canticos del evangelio de la infancia según San Lucas*, Madrid 1983. După părerea mea, este mai potrivit să vorbim despre „relatarea copilăriei lui Isus” decât despre „Evangelhia copilăriei”, deoarece Lc 1-2, ca și Mt 1-2, sunt mai curând preludii ce oferă câteva informații despre originea celui care proclamă evanghelia și a precursorului acestuia (cf. Lc 1) în expunerile care sugerează, de asemenea, și sensul misiunii lor. Vezi și n. 50.

termeni veterotestamentari ceea ce Atotputernicul făcuse pentru poporul său în răscumpărarea creștină. Aceasta ar explica folosirea verbelor la trecut (la aorist) în Lc 1,51-53. Cu alte cuvinte, *Magnificat* fusese compus pentru a celebra minunata răsturnare de situație ce a survenit de-a lungul morții și gloriificării lui Cristos (cf. *Fap* 4,24-27, care citează *Ps* 2). Ținând cont de afirmațiile și aluziile conținute în primul capitol din Luca, nu pare deloc presumptuos să credem că evanghelistul și sursa lui au personificat în mod conștient comunitatea escatologică timpurie în figura literară a ficei Sionului, atât de bine adaptată pentru a reprezenta persoana și rolul Mariei, mama lui Isus.

§ 5. FIUL LUI ZAHARIA PRIMEȘTE NUMELE IOAN (1,57-66)

⁵⁷ Când s-a împlinit timpul pentru Elisabeta ca să nască, a născut un fiu.

⁵⁸ Când vecinii și rudele ei au auzit că Domnul și-a arătat marea îndurare față de ea, se bucurau împreună cu ea.

⁵⁹ În ziua a opta au venit pentru circumcizia copilului și voiau să-i pună numele Zaharia, ca al tatălui său.

⁶⁰ Însă, luând cuvântul, mama lui a spus: „Nu, ci se va numi Ioan”.

⁶¹ Dar ei i-au zis: „Nu este nimeni dintre rudele tale care să poarte numele acesta”.

⁶² I-au făcut semne tatălui său cum ar vrea să fie numit.

⁶³ Cerând o tăbliță, a scris: „Ioan este numele lui”. Și toți s-au mirat.

⁶⁴ Îndată i s-a deschis gura și i s-a dezlegat limba, iar el vorbea binecuvântându-l pe Dumnezeu.

⁶⁵ I-a cuprins frica pe toți vecinii și în tot ținutul muntos al Iudeii se povesteau toate aceste lucruri.

⁶⁶ Toți cei care le auzeau le puneau la inima lor, spunând: „Ce va fi oare acest copil?” pentru că mâna Domnului era cu el.

Făcusem din *Benedictus* o pericopă distinctă datorită numărului de versete pe care îl conține, însă el aparține, într-adevăr, episodului nașterii lui Ioan Botezătorul. Titlul dat acestui fragment reflectă punctul cel mai important din pericopă. Circumcizia este menționată în text și trebuie interpretată mai curând ca o introducere la ceea ce urmează, numele dat copilului și faptele minunate care vor avea loc.

După cum anunțase îngerul (1,13), Elisabeta a dat naștere unui „fiu”. Chiar și bucuriile care însoțeau acest fericit eveniment fuseseră prezise: „mulți se vor bucura de nașterea lui” (1,14). În originalul grec, pentru „s-au bucurat” (v. 58), *megalunô* este folosit ca la începutul imnului *Magnificat*. *Gen* 19,19 constituie o paralelă potrivită, acolo unde Lot îi spune îngerului său păzitor: „Iată, slujitorul tău a aflat har în ochii tăi și tu mi-ai arătat o

mare îndurare făcând să trăiască sufletul meu”. În spatele termenului grec *megalunô* trebuie să vedem, atât în pasajul nostru, cât și în altele, echivalentul ebraic *higdîl* (cf. *Ps* 126/125,2-3). În practica celorlalte popoare, circumcizia era adesea foarte diferită până la vârsta pubertății, fiind considerată ca un ritual de trecere de la copilărie la vârsta adultă; la fel de practică era și în vederea căsătoriei. Însă la israeliți circumcizia avea loc în a opta zi după naștere (*Gen* 17,12) și constituia pentru aceștia semnul alianței încheiate între Iahve și poporul său. Paul va explica faptul că circumcizia nu are valoare (religioasă) decât pentru cei care împlinesc voința lui Dumnezeu, manifestată în Lege. Ceea ce este mai important, adaugă el, este circumcizia inimii (*Rom* 1,25-29). Îndeplinirea ritualului circumciziei nu era sarcina rezervată preoților. Chiar și femeile, cel puțin într-o perioadă mai târzie (*2Mac* 6,60), puteau circumcide, însă obiceiul era acela de a-l chema pe circumcizorul local (*môhêl*) să efectueze operația. Pe timpul lui Isus, copiii de parte bărbătească își primeau numele în momentul în care avea loc circumcizia. Acest obicei se poate sprijini pe faptul că Dumnezeu a schimbat numele lui Abram și al lui Sarai în contextul declarației asupra legii circumciziei (*Gen* 17,5-15). Cu siguranță nu se obișnuia ca fiului să i se dea numele tatălui, întrucât semiții, ca și multe alte popoare, se deosebeau de persoanele din același neam adăugând numele tatălui, precum Simon, fiul lui Iona (*Mt* 16,17). În cazul lui Ioan s-a procedat altfel datorită vârstei înaintate a tatălui său.

Elisabeta nu a vrut să accepte numele „Zaharia”, prin urmare „(lit.) a răspuns” – semitism pentru „ea începu să vorbească”, ca în 13,14; 14,3 – „se va numi Ioan”. În expunerea lui Luca, unde abundă faptele „miraculoase”, se presupune o inspirație specială venită din înălțime, însă Zaharia a putut să o facă cunoscută scriind numele pe care dorea să-l dea copilului. În legătură cu 1,13 s-au făcut unele observații cu privire la numele „Ioan”. A dăruii numele constituia o sarcină importantă (cf. și *Mt* 1,21) și acesta putea să fie privilegiul tatălui (*Gen* 4,26.53) ori al mamei (4,1.25; 30,6.8.13.20.24). Obiecțiile ridicate de către persoanele prezente (*Lc* 1,61) indică faptul că în acele timpuri dreptul mamei nu era pe deplin recunoscut și se insista asupra obiceiului de a alege nume purtate deja de către rude.

Dacă Luca povestește fapte, atunci el nu ne-a spus încă faptul că pedeapsa lui Zaharia (1,20.22) presupunea și surzenia, după cum deducem din v. 62. Probabil, el a unit în mod inconștient două infirmități care adesea sunt asociate, ca și în *Mt* 7,32.37; 9,24. „Cerând (prin semne) o tăbliță, el a scris «spunând» (gr.)”. Folosirea în acest context a verbului *legôn* nu constituie un *lapsus lucanus*; ar trebui să reflecte direct termenul ebraic *lêmôr*, care poate însemna simultan și „spunând” și „gândind” (cf. *Gen* 5,29; 18,12). *Pinakidion*, pe care a scris cu un obiect ascuțit, trebuie să fi fost o tăbliță

de lemn acoperită cu ceară. Scriind „Ioan este numele lui”, Zaharia a recunoscut autoritatea mesajului divin (v. 13) și imediat a fost vindecat de infirmitatea sa (v. 20). În textul grec, la Lc 1,64 este scris „îndată i s-a deschis gura și i s-a dezlegat limba, iar el vorbea binecuvântându-l pe Dumnezeu.” (cf. M.B. BOISMARD, p. 6). Este un exemplu potrivit pentru o formă gramaticală numită *zeugma*, în care două substantive sunt folosite ca subiect pe lângă un verb care se potrivește doar unuia dintre ele. După cum era de așteptat, primele cuvinte ale lui Zaharia sunt consacrate spre lauda lui Dumnezeu, care se regăsește în *Benedictus*.

Teama care i-a cuprins pe vecini este de tipul celei care l-a învăluit pe Zaharia în momentul întâlnirii cu îngerul (v. 12): reacția omului biblic în fața unei manifestări excepționale a prezenței sau a intervenției lui Dumnezeu. „În tot ținutul muntos al Iudeii” oferă evenimentului o mare rezonanță prin efectul pe care îl produce în întreaga regiune. Aici, ca și în alte pasaje, utilizarea lucană a termenului *pas*, „tot”, pare să reflecte gustul său literar pentru afirmațiile emfaticе (cf. *Introducere*, sfârșitul secțiunii a doua). Despre „muntele Iudeii” vezi la v. 39. „A păstra la inimă” este o temă lucană (cf. 2,19,51; 3,15; 5,22). A se compara, în special, 1,66 și 21,14, „a pune în inimă”. În limbajul biblic, inima este sediul gândirii și al reflecției. „Spunând” constituie și aici (cf. v. 63) un semitism pentru „gândind”. Expresia „mâna Domnului era cu el” îi aparține lui Luca, care urmărește să explice de ce anume se întrebau popoarele asupra rolului pe care copilul a fost numit să-l joace. Episoade minunate ce marcau originea sa indicau atât de clar că el era obiectul unei favori divine deosebite (cf. *Fap* 11,21). *Ps* 80,18 vorbește despre „mâna lui Dumnezeu” într-un sens asemănător, ca și alte texte ce tratează despre vocația profetică (*IRg* 18,46; *Ez* 1,3; 3,14; 14,22).

§ 6. BINECUVÂNTAREA LUI ZAHARIA (1,67-80)

⁶⁷ Zaharia, tatăl său, a fost umplut de Duhul Sfânt și a profețit zicând:

⁶⁸ „Binecuvântat este Domnul, Dumnezeul lui Israel, pentru că a vizitat și a răscumpărat pe poporul său

⁶⁹ și ne-a înălțat o putere de mântuire în casa lui David, slujitorul său,

⁷⁰ precum a promis prin gura sfinților săi profeți, care au fost din vechime,

⁷¹ să ne mântuiască de dușmanii noștri și de mâna tuturor acelor care ne urăsc.

⁷² Astfel a arătat îndurare față de părinții noștri, și-și aduce aminte de legământul său cel sfânt.

⁷³ De jurământul pe care l-a făcut lui Abraham,

părintele nostru,

că ne va dărui [harul],

⁷⁴ ca, eliberați din mâna dușmanilor noștri,

să-i slujim fără teamă,

⁷⁵ în sfințenie și dreptate, sub privirea lui,

în toate zilele [vieții] noastre.

⁷⁶ Iar tu, copile,

profet al Celui Preaînalt te vei chema:

căci vei merge înaintea Domnului

să pregătești căile sale,

⁷⁷ pentru a da poporului său știința mântuirii

întru iertarea păcatelor,

⁷⁸ prin iubirea îndurătoare a Dumnezeuului nostru

cu care ne va vizita Cel care Răsare din înălțime,

⁷⁹ ca să-i lumineze pe cei ce se află în întuneric

și în umbra morții,

și să îndrepte pașii noștri pe calea păcii”.

⁸⁰ Copilul creștea și se întărea în duh; el a rămas în pustiu până în ziua arătării lui înaintea lui Israel.

Modul în care este introdus *Benedictus* în v. 67 sugerează faptul că acest imn fusese adăugat prea târziu unui text deja redactat. Ar fi fost mai normal să ocupe un loc după v. 64. Versetul editorial 67 era necesar pentru a deschide scena și pentru a introduce cântul. V. 80 a fost adăugat și el apoi pentru a închide din nou scena, cu condiția ca el să nu fi apărut inițial imediat după v. 66. Cu toate acestea, Lagrange vede în imn un răspuns la întrebarea din v. 66: „Ce va fi oare acest copil?” Însă doar în v. 76-77 se vorbește direct despre Ioan. Despre formularea „umplut de Duhul Sfânt” am mai vorbit la v. 15, unde am și explicat-o. „A profețit” (gr.) poate fi înțeles într-un sens mai larg, adică a vorbi în numele lui Dumnezeu, după cum se spune despre David că a scris *Ps* 110 „inspirat de Duhul Sfânt” (*Mc* 12,36). Cuvintele „profetice” ale lui Zaharia se potrivesc probabil mai bine în cea de-a doua parte a cântului, care are în vedere viitorul. Mai putem crede că folosirea trecutului în v. 68-69 vrea să semnifice faptul că mântuirea viitoare este la fel de sigură ca și cum ar fi fost prezentă, ca împlinire a rugăciunii din *Mc* 11,24.

Laudă lui Dumnezeu pentru salvarea națională (1,68-75)

Ne întrebam mai înainte dacă există un raport între această primă parte din *Benedictus* și nașterea lui Ioan. Vom examina aici ceea ce pare a fi imnul la prima vedere: o cântare de laudă și de recunoștință pentru salvarea națională. Se poate totuși presupune că autorul este un iudeo-creștin, care

scrie, la fel ca în *Magnificat*, în maniera unui compozitor de imnuri veterotestamentare. În această proză ritmată el urmează un model pe care îl găsim, de exemplu, și în *A XI-a odă a lui Solomon*, în *Prima Petri* (1Pt 1,3-5) și în *Ef* 1,3-10. Ea începe cu o *berākāh*, „binecuvântare” (v. 68a), continuă cu anunțarea temei (68b-69), se desfășoară în *anamnēsis*, care „amintește” promisiunile divine (70-73), și se termină cu o expunere a efectelor mântuirii acordate (74-75)³⁷. *Eulogētos*, pentru „binecuvântat”, nu apare decât aici (v. 68) în Luca (pentru *eulogēmenos*, vezi 1,28.42), însă îl întâlnim de mai multe ori în Paul, mai ales în *Ef* 1,3: „Binecuvântat este Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Isus Cristos”, ca început al unei laude sub formă de imn ce introduce scrisoarea. Primele cuvinte din *Lc* 1,68 ne poartă cu gândul la *bârūk Yhwh* de la începutul *Ps* 144. Rugăciunile iudaice începeau în acest fel, însă *berākāh* putea să se desfășoare printr-un imn, precum cel din *Lc* 1,68-75. Compoziție târzie, imnul lucan nu se supune regulilor metrice ale alcătuirii psalmilor originali, însă înlănțuie motive în două strofe mai curând lungi (68b-71 și 72-75). Pe de altă parte, lauda indirectă a lui Dumnezeu (la persoana a treia) aparține celor mai vechi niveluri ale tradiției, în timp ce adresarea directă, precum în *1Cr* 29,20 și *Ps* 119,12, și-a făcut apariția mai târziu, probabil sub influența rugăciunilor liturgice. O întâlnim adesea în „imnurile” de la Qumran, de exemplu, sub forma *bârūk 'atāh adōnai* (1QH V, 20, X, 14). Creștinismul primar îi numea pe Iahve „Dumnezeu” și pe Cristos „Domn”, însă cel din urmă titlu rămâne încă rezervat lui Dumnezeu în *Lc* 1,68, semn, printre altele, al caracterului iudaic al imnului *Benedictus*.

Ca și *Magnificat*, *Benedictus* reflectă în mod evident *lauda* din *Vechiul Testament*. Majoritatea comentariilor ce se pot oferi derivă adesea chiar din Biblie și din alte scrieri din care se inspiră, cum ar fi literatura intertestamentară apocaliptică și cea qumraniană. „A vizitat poporul său” din *Lc* 1,68, de exemplu, își află un ecou în *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi*, scriere compusă probabil cu aproximativ un secol înaintea lui Isus Cristos, însă textul pe care îl posedăm ar putea conține interpolări creștine³⁸. Citim în *Testamentul lui Levi*: „Ție îți va fi dată o binecuvântare, și tuturor urmașilor tăi, până când *Domnul va vizita* toate popoarele cu îndurarea sa

³⁷ Această împărțire se inspiră din indicațiile furnizate de către A. SUSKI, *Il salmo di Lode nella Lettera agli Efesini*, Pontificia Università Gregoriana 1973. Bibliografia acestui extras dintr-o teză amplă ne trimite la numeroase studii cu privire la planul de fond din *Benedictus*.

³⁸ Nu s-a ajuns încă la un *consensus* privind data apariției *Testamentelor*. Cel mai probabil, redactarea lor a avut loc cu aproape un secol înaintea lui Isus, însă textul pe care îl avem cu siguranță conține interpolări creștine. Despre acest subiect, vezi n. 20 din cap. 1 al introducerii la *Matthew*, unde se fac referiri la operele lui M. DE JONGE (1953) și J. BECKER (1960) sau și *Biblical Theology Bulletin* 1974, p. 145, nr. 47.

pentru totdeauna” (4,4). În versetele precedente autorul vorbise despre „vizita Celui Preaînalt”, iar un alt *Testament* spune despre un alt popor că va fi împrăștiat din cauza păcatelor, „până când Cel Preaînalt va vizita pământul” și-i va nimici pe dușmanii lui Israel (*Asher* 7,3). Putem menționa aici și un alt text din *Sulul Războiului* (1QM) de la Qumran: „Binecuvântat să fie Dumnezeu lui Israel, care păstrează bunăvoința față de alianța sa și promisiunea mântuirii față de poporul pe care l-a eliberat” (XIV, 4-5). În același fel, un psalm (apocrif) aparținând lui Solomon spune că lui Dumnezeu „i-a fost milă de israeliți în timp ce i-a vizitat” (11,2). Cât privește răscumpărarea, mai multe texte ar putea fi citate, de exemplu, *Ps* 111,9: „El trimite poporului său mântuirea, stabilește pe veci legământul său. Sfânt și înfricoșător este numele lui”. În sfârșit, să nu uităm exclamația mulțimii după minunea de la Nain: „„Un mare profet s-a ridicat printre noi” și „Dumnezeu a vizitat poporul său” (*Lc* 7,16).

„A înălțat cornul mântuirii” (gr.) din v. 69 poate reflecta mai multe texte din *Vechiul Testament*, printre care *Ps* 18,3, unde autorul îl numește pe Dumnezeu „cornul mântuirii mele”. Ca și în *Dt* 33,17, „cornul” se referă aici la puterea divină în acțiunea de mântuire a poporului israelit. Ana spune în imnul ei că Domnul „va da puterea regelui său și va înălța *cornul lui Mesia*” (*1Sam* 2,10). Există deci un fond biblic pentru asocierea pe care o găsim în *Lc* 1,69, cea a cornului mântuirii cu casa lui David. În conformitate cu *Ps* 132,17, Domnul „va face să răsară un corn de mântuire pentru David”, deci va întări linia davidică din care trebuie să se nască Mesia (cf. *Ez* 29,21). Din sec. I î.C., ritualul ebraic cere fiecărui credincios să recite optsprezece binecuvântări (*Shemoneh Esreh*); în a cincisprezecea dintre ele se spune: „Fă să răsară îndată mlădița lui David (Mesia) și cornul lui să se înalțe cu ajutorul tău. Binecuvântat să fii tu, Doamne, care faci să răsară cornul ajutorului”. Expresia „cornul mântuirii” probabil a fost folosită pentru prima dată într-un psalm atribuit lui David, unde regele îl numește pe Dumnezeu „cornul mântuirii mele” (*2Sam* 22,3; *Ps* 18,3). Însă doar în *Lc* 1,69 întâlnim verbul *egeirein*, „a înălța”, asociat cu „cornul mântuirii”, ceea ce ar putea să depindă de faptul că Salvatorul creștin este și cel pe care Dumnezeu „l-a ridicat” de la moarte (*The Risen One*), după cum afirmă kerygma primară (*Fap* 3,15; 4,10; cf. *TWNT* 2, p. 335). „În casa lui David, slujitorul său” conține o referință implicită la *2Sam* 7, unde Dumnezeu promite prin Natan să construiască o „casă” pentru David, adică să stabilească cu descendenții săi o dinastie veșnică. *Vechiul Testament* îl numește adesea pe David „slujitor”, începând cu *2Sam* 3,18, apoi *1Rg* 11,34 și profeții, care îl văd în David pe adevăratul păstor al lui Israel (*Ez* 37,24) și amintesc alianța irevocabilă încheiată cu el (*Ier* 33,21). Titlul „slujitor” apare și în texte mai apropiate de *Noul Testament*, cum ar fi *1Mac* 4,30 și *4Esd* 3,23, înainte de a fi preluat de Luca în *Fap* 4,25.

„Prin gura sfinților săi profeți” din Lc 1,70 evocă, în special, profeția lui Natan (2Sam 7,12). 2Cr 36,22 descrie o profeție divină ca fiind „cuvântul Domnului «prin gura» lui Ieremia”, iar Petru în Fapte menționează ceea ce Dumnezeu „promisese de mai înainte prin gura tuturor profeților” (3,18) și „timpurile restabilirii tuturor [lucrurilor] despre care a vorbit Dumnezeu prin gura sfinților săi profeți din veșnicie” (3,21). Aceste paralele ar putea face să ne gândim la o redactare lucană a v. 70, însă expresia „sfinți profeți” apare deja în *Înt* 11,1. V. 71 prezintă ca sinonime „dușmanii noștri” și „cei care ne urăsc” (gr.), aproximativ ca în Ps 106: „I-a mântuit din mâna celor care îi urau și i-a răscumpărat din mâna asupritorilor” (v. 10), o aluzie la eliberarea de sub opresiunea egipteană, care sfârșește prin a reprezenta toate genurile de eliberare (cf. Ps 18,18 la viitor, pentru dușmanii personali). Pentru Lc 1,72, s-ar putea relua în parte explicațiile propuse pentru v. 54-55 de la *Magnificat*, unde, la fel, problema pusă în discuție era milostivirea lui Dumnezeu asociată alianței. Expresia „alianța sfântă” apare și în 1Mac 1,15.63. Paralelismul cu următoarea linie (Lc 1,73) „indică faptul că este vorba despre alianța cu Abraham și cu descendenții săi, însă în această perioadă se consideră că alianța mozaică cu Israel se afla în continuitate cu alianțele patriarhale” (R.E. BROWN, p. 372). Scrisă de un autor creștin, expresia „să-i slujim fără teamă” (v. 75) ar putea conține aluzii la jignirile sau persecuțiile iudaice ori romane, însă fraza este prea generală pentru a motiva o aplicare specială. „Să slujim în sfințenie și dreptate” ar putea fi o formulare originală, însă se aseamănă unui pasaj din îndemnul lui Iosue: „Temeți-vă de Domnul și slujiți-i cu integritate și în adevăr” (24,14). Formula „în toate zilele vieții noastre” marchează sfârșitul imnului iudaic.

Lauda lui Ioan, precursorul mântuirii escatologice (1,76-79)

Versetele 76-77 îl readuc pe cititor la situația concretă, care a fost ocazie pentru *Benedictus*. Am aflat câte ceva despre viitorul rol al lui Ioan: îngerul a spus despre Isus că va fi „numit Fiul Celui Preaînalt” (v. 32), că „va fi numit Fiul lui Dumnezeu” (v. 35), însă Ioan „va fi numit profet al Celui Preaînalt”, precursorul intervenției lui Dumnezeu, un nou Ilie (v. 17) care trebuie să pregătească poporul pentru a primi această nouă inițiativă a mântuirii. Întrucât Israelul rămăsese de multă vreme fără profet (cf. 1Mac 4,46; 9,27), venirea lui Ioan ca profet era un eveniment extraordinar; de altfel, ultimul profet, Malahia, a și prevestit acest fapt (3,1; cf. Lc 7,27). Și *Deutero-Isaia* a prevăzut venirea unui precursor al Domnului într-un text (40,3-5) pe care sinopticii l-au folosit în diferite moduri pentru a-l prezenta pe Ioan Botezătorul (cf. Lc 3,4-6). „Profet al Celui Preaînalt” nu apare în *Vechiul*

Testament, însă expresia se găsește în *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi*, aplicată „unui rege care se va ridica în Iuda pentru a stabili o nouă preoție” (*Lev* 8,14-15), o referință, probabil, la regii/preoții macabei. Dacă pasajul este o interpolare creștină (cf. *Lc* 1,68), atunci aluzia ar fi la Isus însuși.

Ioan merge să pregătească calea pentru Dumnezeu conducând lumea la pocăință (cf. *Mt* 3,2; *Lc* 3,3), ceea ce îi va face „să cunoască”, adică să *experimenteze* mântuirea prin iertarea propriilor păcate (*Mc* 1,4). *Vechiul Testament* cunoștea bine noțiunea „iertării păcatelor” (*Ex* 32,32; *Num* 14,19; *Is* 38,17), chiar dacă *aphesis*, „iertare”, nu apare în *Septuaginta* cu acest sens. Imnurile de la Qumran menționează adesea iertarea păcatelor (cf. 1QH I,32; IV,35; VII,30; XI,9; XVII,12-15). „Datorită inimii îndurătoare a Dumnezeului nostru” (gr.) reflectă modelul biblic de a face referire la organul compasiunii și al emoției (*splagchna* în gr.)³⁹, care ar fi inima în mentalitatea occidentală. Antecedentul lui „pentru aceasta” trebuie să fie planul mântuirii descris în v. 76-77; acesta se va desfășura sub semnul milostivirii.

În v. 78 se spune (lit.) că îndurarea salvifică a lui Dumnezeu va fi exercitată prin „Cel care Răsare din înălțime”, *anatolê ex hupsous*, deci sub forma apariției unui astru. Nu este ușor să precizăm mai multe, însă trebuie să fie vorba despre o figură unită cu reprezentarea lui Mesia printr-un astru care se înalță (*Num* 24,17 și *Zah* 3,9 LXX), după cum am explicat cu privire la *Mt* 2,2 (cf. *Matthieu*, p. 24). Aici se mai poate vedea reflectată și credința că mântuirea va veni din înălțime (*Ps* 102,20; 144,7). Această mântuire încă este descrisă și ca o „vizită” (cf. și v. 68). Unele manuscrise folosesc trecutul și în v. 78, însă aici viitorul trebuie să fie original datorită contextului care se referă la mântuirea creștină ce se apropie. Pe marginea lui *epiphanai*, „să lumineze” (v. 79), trebuie să amintim că scrisorile pastorale – pe care unii i le atribuie lui Luca – aplică adesea noțiunea *epiphanēia* venirii lui Cristos (*1Tim* 6,14; *2Tim* 1,10; 4,1; *Tit* 3,4). „Umbra morții” trebuie să fie o traducere literară a ebraicului *tsalmawet* (punctuație masoretică, precum în *Ps* 107,10), unde ar trebui să se citească *tsalmût*, „întuneric dens”. Eliberarea pe care *Deutero-Isaia* o anunțase se extinde, în special, la cei întemnițați care se află în întuneric (*Is* 42,7; 49,9), sau la cei care zac în întunericul ignoranței, întrucât nu i-a limpezit lumina revelației divine (60,1-3). Nașterea lui Cristos va surveni sub semnul *păcii* (*Lc* 2,14), iar aceasta va fi sarcina misionarilor creștini: de a predica și de a duce pacea evangheliei (10,5-6), totalitatea bunurilor mesianice (*Is* 9,5-6).

³⁹ Este dificil să determinăm care termen ebraic traduce *splagchna* (neutru plural), deoarece *rahamîn*, care se aseamănă ca sens, este de obicei redat prin *oiktirmoi*, „compasiune”, în *Septuaginta* (cf. *2Sam* 24,14). Acest termen figurează și în *Noul Testament* (*Rom* 12,1), inclus în următoarea asociere: *splagchna oiktirmoi* (*Col* 3,12).

Descrierea rolului lui Ioan încorporat în *Benedictus* sugerează faptul că autorul imnului, mai ales în partea a doua, a identificat misiunea lui Mesia cu cea a lui Dumnezeu însuși și l-a privit pe viitorul Ioan Botezătorul ca precursor al aceluiași Dumnezeu, după cum au prevestit *Deutero-Isaia* și *Malahia*. Atribuirea titlului divin *Kyrios* lui Cristos îi determină pe unii autori ai *Noului Testament* să vadă în Ioan mai curând un precursor al lui Cristos (cf. *Lc* 3,4).

Originea imnului *Benedictus*

După cum sugerează schema din *Lc* 1-2, *Benedictus* corespunde într-un fel imnului *Nunc dimittis* din *Lc* 2,29-35, însă din anumite motive, față de *Magnificat*, imnul lui Zaharia apare ca o *adăugare într-o măsură mai mică*. Totuși, unele indicații de tip literar sugerează, după cum am mai spus (cf. v. 67), faptul că imnul lui Zaharia a fost introdus într-o relatare deja compusă. Autorul său putea aparține aceluiași grup din care făcea parte și autorul imnului *Magnificat*, unul dintre acești iudeo-creștini care împărtășeau convingerea de a face parte din „restul” adevăratului Israel. Întrucât v. 70, 76 și 77 conțin urme ale redactării lucane, se poate presupune că evanghelistul a încorporat în fragment câteva date preluate dintr-o altă sursă, întrucât imnul se adaptează mai bine la contextul nașterii lui Ioan. Textul imnului *Benedictus* îmbracă un caracter *cristologic*, fapt ce reiese din suficiente aluzii: Zaharia îl binecuvântează pe Dumnezeu lui Israel pentru ceea ce a făcut în favoarea poporului său prin Isus Mesia; David și Abraham sunt menționați în aceeași ordine ca în *Mt* 1,1: „Cartea genealogiei lui Isus Cristos, fiul lui David, fiul lui Abraham”. Prin viața și misiunea sa, Ioan Botezătorul a devenit veriga de legătură a celor două testamente; Luca, în mod deosebit, a accentuat *continuitatea* în istoria mântuirii (vezi *Introdúcere*, IV, b, 3). Și în *Benedictus* figura lui Ioan se situează între promisiune și împlinire, cele două coloane în jurul cărora se articulează unitatea celor două Testamente.

Istoria nașterii lui Ioan, observă W.E. Bundy, pare să ignore complet materialul v. 26-56. „Autorul creștin al acestor versete cunoaște și povestirile despre Ioan Botezătorul (5.25.57-80) și nu vorbește în expunerea sa despre nașterea lui Isus, însă autorul evreu al tradiției despre Botezătorul nu cunoaște niciuna dintre relatările despre nașterea lui Isus, care i se asociază acum” (p. 14). Nu trebuie să ne surprindă faptul că pasajul din *Lc* 1,5-25 nu dezvăluie ceea ce urmează să se petreacă, deoarece un bun narator își face cunoscută istorisirea puțin câte puțin. Este adevărat faptul că v. 57-80 se pot citi în continuarea pasajului 5-25. Procedând astfel, viitorul rol al lui Ioan Botezătorul nu s-ar mai aprecia la valoarea sa, descris în *Benedictus*,

în acest scop fiind necesară credința în venirea lui Mesia, care a fost deja revelată cititorului prin anunțul făcut Mariei. Totuși, se poate admite că v. 5,25 și 57-66 au fost inițial redactate independent, fără a fi cunoscute v. 26-56; de altfel, aceasta presupune teoria conform căreia *Lc* 1-2 a fost compus începând cu izvoarele. Totuși, Luca și-a lăsat amprenta în diferite moduri ca redactor responsabil de ansamblu. Îndeosebi lui trebuie să îi fie atribuită aranjarea în paralel a diferitelor scene.

Rezumat biografic (1,80)

„Copilul creștea și se întărea în duh; el a rămas în pustiu până în ziua arătării lui înaintea lui Israel”. Ultimul verset din primul capitol încheie prima parte a relatării copilăriei, iar primul verset din capitolul al doilea apare ca un nou început. Este o notă biografică, sau semibiografică, dacă se poate spune așa, ce cuprinde întreaga viață a lui Ioan Botezătorul, de la circumcizie până la apariția sa în deșert pentru a debuta în cariera sa profetică (3,1-20). Această notă servește ca legătură redacțională între două povestiri, una consacrată copilăriei lui Ioan, cealaltă predicatorului Ioan Botezătorul, și compensează într-un oarecare mod lipsa de cunoștințe a lui Luca cu privire la perioada intermediară a vieții eroului său.

Lc 1,80 este o notiță fără prea mare originalitate, modelată după cea a lui Samson (*Jud* 13,24) sau a lui Samuel: „tânărul Samuel creștea și era plăcut înaintea Domnului și a oamenilor” (*1Sam* 2,26). Expunerea copilăriei lui Isus se va încheia cu o notă asemănătoare (2,52). Și afirmația despre șederea lui Ioan în deșert e posibil să nu fie istorică, întrucât pregătește prea bine apariția lui Ioan-adult în deșert la începutul capitolului al treilea. Pe de altă parte, dacă Ioan își petrecuse o mare parte a tinereții în deșertul Iudeii, înțelegem mai ușor că el n-ar fi putut să-l cunoască pe Isus înaintea botezului său în Iordan (*In* 1,31)⁴⁰. Isus va ședea și el în deșert înaintea ministerului său public (*Lc* 4,2), recapitulând într-un anumit mod experiența sinaitică a lui Israel. La fel și Ioan se află pentru o perioadă mai lungă în deșert, sub umbrirea deplină a Duhului Sfânt. Deșertul a atras și comunitatea de la Qumran, însă pentru un motiv sectar: „pentru a se separa de locuința (*môshab*) oamenilor înclinați spre fapte rele” (1QS VIII, 13).

⁴⁰ *In* 1,31 afirmă direct doar că Ioan Botezătorul nu-l cunoștea pe Isus ca Fiu al lui Dumnezeu preexistent, înainte ca vreo revelație specială să-l ilumineze în acest sens. Însă textul pare să presupună că el nu-l cunoștea nici ca om înainte de a-l întâlni la Iordan. Mănăstirea franciscană „Sf. Ioan”, aflată la câțiva km S-V de Ain-Karim, a fost construită pe locul presupus al „deșertului” din *Lc* 1,80. Lagrange crede totuși că termenul *erêmos* nu se poate aplica decât regiunii de la S-E de Ierusalim. Este foarte posibil, pe de altă parte, ca Ioan să nu fi avut niciun contact direct cu esenienii sau Comunitatea noii alianțe de la Qumran. Însă indirect este instructiv să comparăm atitudinea sa cu cea care predomina la Qumran (vezi *Matthew*, 265-268, sau *Matteo*, 184-287).

Cu nota sa biografică, Luca a recapitulat anii de obscuritate și de pregătire a lui Ioan Botezătorul, dezvoltarea sa spre maturitate, și a urmărit să îl îndepărteze temporar de pe scena evanghelică, pentru a consacra întregul spațiu unei teme mai solemne, copilăria lui Isus, Fiul lui Dumnezeu.

§ 7. NAȘTEREA LUI ISUS (2,1-7)

¹ În zilele acelea, a venit un decret din partea lui Cezar August ca să se facă recensământ pe tot pământul.

² Acest recensământ a fost primul, pe când Quirinius era guvernator al Siriei.

³ Toți mergeau să fie înscrși, fiecare în cetatea sa.

⁴ Și Iosif a urcat din Galileea, din cetatea Nazaret, către Iudeea, în cetatea lui David, care se numește Betleem, întrucât era din casa și din familia lui David,

⁵ pentru a se înscrie împreună cu Maria, logodnica lui, care era însărcinată.

⁶ Dar pe când erau ei acolo, s-au împlinit zilele ca [Maria] să nască

⁷ și l-a născut pe fiul ei, primul născut, l-a înfășat și l-a culcat în iesle, pentru că nu era loc de găzduire pentru ei.

În ciuda clarității pe care o manifestă, primele șapte versete din *Lc* 2 ridică numeroase probleme, pe care trebuie să le examinăm cât mai precis posibil, evitând repetarea celor care au fost deja scrise despre nașterea lui Isus la Betleem, în conformitate cu redactarea evanghelistului Matei.

Recensământul lui Quirinius (2,1-5)

Primele versete din *Lc* 2 au scopul precis de a explica cum s-a ajuns ca Maria, domiciliată la Nazaret, să dea naștere unui copil la Betleem, lângă Ierusalim. Spre deosebire de *Mt* (2,5 ș.u.), Luca nu citează profeția lui Miheia pentru a arăta că Isus trebuia să se nască la Betleem, însă, amintind cu insistență că această localitate era „cetatea lui David” și că Iosif era descendentul lui David (*Lc* 2,4), el demonstrează că s-a pus la curent cu descrierea făcută deja lui Iosif ca fiind „din casa lui David” (1,27) și promisiunea că fiul Mariei va moșteni „tronul lui David, tatăl său” (1,32). Din punct de vedere literar, se poate considera recensământul ca o manieră de a-i transfera pe părinții lui Isus din locul lor de domiciliu la locul de origine, doar dacă nu s-a afirmat nimic despre locul nașterii Mariei. Această presupunere este confirmată, printre altele, și de faptul că povestirea lui Luca ridică câteva dificultăți istorice. Nicio altă sursă nu confirmă faptul că recensământul pretindea înscrierea în patria strămoșească, mai puțin în ceea ce privește Palestina. Dacă așa a fost situația, de ce trebuia să meargă Maria la Betleem? Era cumva originară de acolo? Mai mult, „doar părinții familiei trebuiau să fie înscrși; și este ciudat că, în situația sa, Maria a întreprins

această lungă călătorie împreună cu Iosif, mai ales că erau doar logodiți” (H.A. GUY, p. 38).

Narațiunea lui Luca presupune că în perioada nașterii lui Isus a avut loc un recensământ din ordinul dat de Quirinius. Însă sursele de informație folosite în mod obișnuit ne comunică faptul că, în perioada ultimilor ani ai lui Irod cel Mare, guvernatorii romani din Siria, de care depindea Palestina, au fost Saturninus (9-6 î.C.) și Varus (6-4 î.C.). În general, nașterea lui Isus este plasată în anul 4 înaintea „erei creștine” (cf. *Matthieu*, p. 23). Probabil, Luca a substituit în mod eronat numele lui Quirinius cu al lui Saturninus, cel care a inițiat proiectul recensământului (vezi și sfârșitul n. 40). Pentru Luca (cf. 1,5), Isus s-a născut în timpul domniei lui Irod, „regele Iudeii”, o notă care nu se poate referi decât la Irod cel Mare, nicidecum la Arhelau (*Mt* 2,22). Susținând că Luca se gândea la Arhelau, nu facem decât să-l contrazicem pe Matei și alte afirmații ce aparțin lui Luca însuși, mai ales 3,23. Dacă Isus avea în jur de treizeci de ani în timpul celui de-al 15-lea an al domniei lui Tiberiu, nu se putea ca el să se nască spre sfârșitul domniei lui Arhelau, în perioada recensământului din anul 6/7 î.C. „Primul recensământ” al iudeilor (*Lc* 2,2), care poate fi documentat, a avut loc aproximativ la zece ani după moartea lui Irod cel Mare și a condus la o revoltă foarte curând înăbușită de trupele romane (*Fap* 5,37)⁴¹. Nu este posibil să trecem în revistă aici toate tentativele făcute pentru a concilia declarațiile lui Luca cu datele surselor profane, însă mai putem spera că alte noi descoperiri vor furniza problemei soluții fondate mai puțin pe presupuneri⁴².

⁴¹ *Apud* Luca, în *Fap* 5,36-37, Gamaliel îi avertizase pe evrei să nu urmeze dorința lor criminală împotriva apostolilor; pentru a-i convinge, el le amintește ce li s-a întâmplat lui Teudas și lui Iuda Galileeanul „în zilele recensământului”. După informațiile oferite de I. FLAVIU (*Ant.*, XX, 5, 1), acest Iuda și-a condus revolta în jurul anului 6 î.C., deci chiar în timpul recensământului; în timp ce rebeliunea lui Teudas – cea pe care o cunoaștem – a avut loc la câțiva ani după moartea lui Gamaliel. Totuși, nu putem exclude ca un alt Teuda să fi provocat o altă revoltă (cf. R.J. CASSIDY, p. 17).

⁴² În stadiul actual al cunoștințelor noastre, printre cele mai bine fondate soluții figurează două: ne putem gândi că autoritatea lui Quirinius se extindea în toată regiunea deja înainte de moartea lui Irod cel Mare (E. STAUFFER); sau că el completa un recensământ început de către un alt guvernator al Siriei. O a treia soluție, aparținând lui LAGRANGE, se sprijină pe folosirea elenistă a termenului *proté* și citește textul astfel: „Acest recensământ a fost anterior celui care a avut loc în perioada în care Quirinius era guvernatorul Siriei” (p. 67). În articolul său intitulat *Recensement de Quirinius*, foarte bine informat (*SDB* 9 [1978], 693-720), P. BENOIT adoptă următoarea explicație: avusese loc în Palestina, spre sfârșitul domniei lui Irod, un recensământ de persoane, inspirat din decizia lui August de a încorpora Iudeea în Imperiul Roman (indicii din scrierile lui Iosif Flaviu; cf. P. BENOIT, p. 704 și). „Abia în anul 6 d.C. Quirinius a devenit guvernator al Siriei și a prezidat un recensământ de averi care însoțea reducerea Iudeii la statutul de provincie romană. Amintind aceasta în contextul nașterii lui Isus, Luca anticipă o decadă de ani” (c. 715). Cât despre opinia lui J.A. FITZMYER, acesta consideră că Luca a vorbit despre Quirinius ca urmare a unei „vagi amintiri” pe care

„În zilele acelea” (Lc 2,1) este o formulare deja folosită în 1,5 și 1,39. *Egeneto*, „a venit”, reflectă, de obicei, influența *Septuagintei* și pe cea a ebraicului subînțeles *wayehî*. Prin „în zilele acelea”, Luca nu se referă la ceea ce a fost povestit, ci la noile evenimente ce fac referire la apariția lui Isus în istorie. Și *Fap* 17,7 vorbește despre *dogmata*, „decrete”, ale Cezarului, care pretindea avizul prealabil al senatului. Cezar August, care a fost (Cezar) Octavian, a devenit singurul stăpân al Romei în anul 31 î.C., iar senatul i-a acordat titlul de *August* în anul 17. El a murit în anul 14 al erei creștine, după ce-l desemnase ca succesor pe Tiberiu, un fiu adoptiv. Isus și-a început ministerul în anul 15 al domniei lui Tiberiu (Lc 3,1). Amintind explicit figura lui August, Luca unește nașterea lui Isus de marea lume imperială, și bine face, întrucât spre anul 70 se identifică domnia lui August cu o perioadă de dreptate, de pace și de prosperitate, un fel de perioadă de aur, pe care Virgilius o anunțase în special în cea de-a patra eclogă din *Bucolice* (cca. 40 î.C.)⁴³. *Pas he oikoumene*, „pe tot pământul (locuit)”, reflectă atracția lui Luca pentru formulele emfactice, mai ales cele cu *pas*, care apar de 24 de ori în Lc 1-2 (cf. 1,65). *Oikoumene* se identifică practic, în această perioadă, cu Imperiul Roman și-i cuprinde pe toți supușii împăratului August. În Palestina, scopul principal al recensământului sau al înscrierii (*apographe*) trebuie să fi fost tributul, și nu serviciul militar, de care evreii erau scutiți. Menționarea recensământului în termenii folosiți îi permite lui Luca să proclame cu solemnitate semnificația universală a apariției lui Isus în istorie. Oare edictul imperial a fost ocazia de care s-a folosit Dumnezeu, în providența sa, pentru a-i transfera pe Iosif și pe Maria la Betleem în vederea nașterii copilului divin?

Chiar dacă sunt posibile și alte traduceri, „era primul recensământ” redă cel mai bine formularea greacă a lui Luca, pentru a spune că recensământul menționat a fost primul recensământ roman ce privea regiunea Iudeii. După ce Arhelau, fiul lui Irod cel Mare (*Mt* 2,22), a fost destituit, Publius Sulpicius *Quirinius* a fost numit guvernator al Siriei în anul 6 î.C., cu misiunea precisă de a reorganiza Iudeea asemenea unei provincii romane. Siria devenise provincie romană în anul 64 î.C. și fusese guvernată de către un legat imperial cu reședința la Antiohia (cf. *Mt* 4,24; *Fap* 15,23).

o avea datorită asocierii acestui personaj cu recensământul ce avusese loc mult mai târziu (*Luke*, p. 400). Aceeași lucrare oferă informații precise despre administrația romană, cu referire la Lc 3,1-2 (p. 399-405).

⁴³ În special în v. 4-10 este vorba despre ciclul despre Fecioară și apariția unui nou neam omenesc („surget gens aurea mundo”), cu nașterea unui copil privilegiat (ce trebuie să fie viitorul August). Cel mult, putem crede că unele idei ale Orientului Apropiat, reflectate și în *Is* 7-11, l-au influențat pe Virgilius în descrierea pe care o face vârstei ideale. Gândirea sa este pătrunsă de mitologia greco-romană a timpului. Vezi însă comentariul pasajului în R.E. BROWN, p. 564-570.

Provincia Siria includea și Palestina, iar provincia Iudeii avea în fruntea ei un oficial imperial numit *procurator* (cf. *Lc* 3,1), parțial subordonat legatului Siriei. În intenția de a-l reconcilia pe Luca cu alte surse, unii comentatori au presupus că în trecut Quirinius a fost *legat* în Siria pentru o perioadă nemenționată în izvoare. Din punct de vedere istoric, recensământul din anii 6/7 î.C. a fost pentru iudei. „Toți mergeau să fie înscrși” (*Lc* 2,3) nu se referă decât la aceștia, chiar dacă din punct de vedere gramatical textul lui Luca presupune aici aceeași extensiune a recensământului ca în v. 2, „tot pământul”.

„A urcat” din Galileea spre Ierusalim (*Lc* 2,4.42), și în general spre regiunile muntoase ale Iudeii, întrucât este un traseu ascendent ce conduce la aceste regiuni, mai înalte în raport cu baza regiunii Galileii de Sud, și mai ales în raport cu Ierihonul la care se ajunge de la Ierusalim parcurgând o rută „descendentă” (*Lc* 10,30). Este posibil ca romanii să fi respectat o cutumă locală din Galileea, ce prevedea ca înscrierea să se facă după clanuri și familii⁴⁴. Așadar, deși Iosif și Maria locuiau în Galileea – deci în afara provinciei unde se făcea recensământul –, ei au putut fi obligați de către edictul împăratului, după cum Iosif aparținea „casei lui David” (v. 4), iar Maria făcea parte, asemenea verișoarei sale Elisabeta, dintr-o familie din regiunea Betleemului, care era probabil din *Beit Zekaryâh* (cf. 1,39-40). Luca a putut presupune sau chiar a aflat că soția trebuia să-și însoțească soțul la recensământ. Rămâne dificil să luăm în considerare *Lc* 2,4 ca o afirmație istorică fondată pe toate punctele de vedere. Ierusalim este „cetatea lui David” în *Vechiul Testament* (*2Sam* 5,7.9), însă acest titlu i se poate aplica și Betleemului, casa strămoșească a lui David (*1Sam* 16), locul unde se va întoarce mai târziu pentru reuniunile familiei (*1Sam* 20,6.28 ș.u.). Luca încă o numește pe Maria „logodnica” lui Iosif, probabil pentru a păstra termenul din 1,27, chiar dacă ea îi devenise deja soție (*Mt* 1,25). În unele manuscrise se poate citi „cu Maria, soția sa”, însă nu este necesar să presupunem că această expresie reflectă un text preluat.

Nașterea lui Isus (2,6-7)

Descrierea foarte simplă și sobră a nașterii lui Isus contrastează cu dimensiunea globală dată recensământului și cu intervenția oștirii cerești din următoarea scenă. Evenimentul cel mai important al istoriei religioase a

⁴⁴ Lagrange și alți comentatori evocă felul în care se desfășurau recensămintele în Egipt, unde romanii respectau obiceiurile locale și îi înregistrau pe oameni după clanurile lor. Însă documentul cel mai vechi pe care îl posedăm în această privință este cu mult posterior, datând din anul 61/62 î.C., iar expresia *kat' oikian*, „după casă”, poate însemna „după proprietatea” posedată în regiune. Se raportează și un alt recensământ, tot *kat' oikian*, ce a avut loc în anul 103/104, tot în Egipt.

lumii se desfășoară sub vălul umilinței și Dumnezeu alege să se nască într-o iesle pentru animale. Se mai poate afirma că Luca a subliniat în mod deliberat un contrast între dominația impunătoare a împăratului, considerat ca suveran al păcii și proclamat „salvatorul întregii lumi”, pe de o parte, și umila apariție în lume a adevăratului „principe al păcii” (Is 9,5), a adevăratului Salvator al omenirii (cf. Lc 2,11), pe de altă parte.

Probabil au trecut câteva zile între sosirea la Betleem și nașterea copilului. Formularea din Lc 2,6b se aseamănă cu cea din *Cartea Genezei*, folosită de Rebeca: „când s-au împlinit zilele ca ea să nască (*tiktein*)” (25,24). Același verb *tiktein*, folosit și de înger (1,31), slujește din nou pentru a spune că Maria „dă naștere”, în timp ce *gennan* figurează pentru a descrie „nașterea” din partea Elisabetei (1,13.57), fără vreo diferență apreciabilă de sens. Numindu-l „primul-născut” pe fiul Mariei, Luca îl pregătește pe cititor pentru prezentarea la templu a lui Isus ca *prôtotokos* (=de parte bărbătească: 2,23), episod în care se citează Ex 13,2.12, cu privire la consacrarea lui Dumnezeu a lui *bekor* (= întâiul născut) israelit. Nici Matei (cf. 1,25) și nici Luca nu se arată interesați în mod deosebit de maternitatea Mariei după nașterea lui Isus. Dacă Luca avea de gând în mod pozitiv să afirme fecioria perpetuă a Mariei, ar fi putut să-l numească pe fiul ei *monogenês*, „unicul fiu”, expresie pe care o folosește în alte pasaje (7,12; 8,42). Trebuie să spunem că *prôtotokos* este folosit de câteva ori pentru a-l desemna pe „fiul unic”, ca și în *Psalmii lui Solomon* (13,8; 18,4) și *4Esd* 6,58. O piatră funerară găsită lângă vechiul Léontopolis din Egipt vorbește despre o femeie evreică ce a murit dând naștere unui *prôtotokos*. Acest termen putea fi deci folosit și în cazul unui singur copil.

„L-a înfășat” descrie sensul verbului *sparganoun* (*spargana* sunt scutecele). Pruncul bine îngrijit era înfășat în acest mod (*Înț* 7,4), în timp ce copilul abandonat era lipsit de această atenție (*Ez* 16,4). Pentru Isus s-a făcut ceea ce era firesc. Din v. 7 nu se poate extrage o indicație fermă care să sugereze că Maria a fost scutită de durerile nașterii. Mai curând, Luca a urmărit în acest mod să elimine din scenă câteva curiozități indiscrete, aproape la fel ca în cazul formării Evei dintr-un Adam *adormit* (*Gen* 1,21 ș.u.). Nașterea lui Isus a fost un eveniment rezervat doar mamei și copilului ei, fără vreun alt martor, oarecum un fapt misterios și nu lipsit de analogie cu renașterea lui Cristos la înviere. Și lui Matei, de altfel, îi place să vorbească despre „copilul și mama lui” (2,13.20). Cuvântul *phatnê* poate semnifica „boxa” dintr-un grajd sau „ieslea” (jgheabul pentru hrănirea animalelor). Ultimul sens se potrivește mai bine în cazul nostru, întrucât o „iesle” putea atât de ușor să servească drept leagăn unui nou-născut. Despre sensul figurat al ieslei ca semn, vezi v. 12, iar despre folosirea lui *phatnê* în *Evangelhia lui Toma* (log. 102 – într-un alt context), vezi comentariul nostru la Mt 23,13.

„Nu era loc de găzduire pentru ei”. S-a discutat sensul cuvântului *kataluma*, tradus și prin „cameră pentru oaspeți”, „sală de oaspeți”. Etimologia (*kata-luô*, „a deshăma”) sugerează mai curând un loc pentru animale, măgari sau cai, însă cuvintele nu-și păstrează întotdeauna sensul original. De vreme ce este folosit articolul hotărât, *to kataluma* trebuie să se refere la o locuință privată, precum hanul sau pensiunea dintr-un sat. Pentru a explica faptul că nu era loc „pentru ei” la han, nu putem presupune vreo ostilitate față de Iosif și Maria din partea oamenilor locului. Mai curând, putem presupune că, la sosirea lor la Betleem, locul unde mai puteau fi primiți era deja plin, în parte datorită afluenței de oameni veniți la recensământ; nu se găsea nici măcar un spațiu care să asigure un loc discret și potrivit pentru o naștere. Circumstanțele nașterii lui Isus arată că Dumnezeu a dorit pentru Fiul său o *întreprindere* veritabilă, o intrare concretă în viața obișnuită a unui popor ales, fără avantajele pe care le procură puterea și bogăția.

Bazilica constantiniană a Nașterii a fost construită în anul 325 deasupra câtorva grote, printre acestea aflându-se și cea care a putut servi ca adăpost sfintei familii. *Alegerea locului* este mai veche, deoarece împăratul roman Adrian (117-138) plantase o pădurice în cinstea lui Tammuz/Adonis chiar în locul unde creștinii comemorau nașterea Mântuitorului. Adrian dorea în acest fel să profaneze locul, așa cum făcuse și la Aelia Capitolina (Ierusalim), înălțând un sanctuar închinat lui Venus chiar deasupra Calvarului, după cum ne informează unele surse. După anul 216, Origen scria: „La Betleem vă arătăm grota unde s-a născut Isus, iar în grotă ieslea unde a fost înfășat” (*Contra Celsum*, I, 51). Mărturiile cele mai vechi care vorbesc despre „grotă” se află, fără îndoială, în *Dialogul* lui Iustin (78,5) și în *Protoevanghelia lui Iacob*, roman religios pe care un creștin de origine greacă l-a compus în Egipt la mijlocul celui de-al doilea secol.

§ 8. VIZITA PĂSTORILOR (2,8-20)

⁸ În același ținut erau unii păstori care trăiau pe câmp și păzeau turmele pe timpul nopții.

⁹ Și le-a apărut un înger al Domnului și gloria Domnului i-a învăluit în lumină, iar ei au fost cuprinși de o mare spaimă.

¹⁰ Îngerul le-a spus: „Nu vă temeți, căci, iată, vă vestesc o mare bucurie care va fi pentru tot poporul:

¹¹ astăzi, în cetatea lui David, vi s-a născut Mântuitorul care este Cristos Domnul.

¹² Acesta este semnul: veți găsi un copil înfășat și culcat în iesle”.

¹³ Dintr-o dată, s-a unit cu îngerul o mulțime din oastea cerească, lăudându-l pe Dumnezeu și spunând:

¹⁴ „Mărire în înaltul cerurilor lui Dumnezeu, și pe pământ pace oamenilor pe care el îi iubește!”

¹⁵ Când îngerii au plecat de la ei spre cer, păstorii au spus unii către alții: „Să mergem până la Betleem și să vedem acest Cuvânt care s-a făcut și ce ne-a făcut cunoscut Domnul”.

¹⁶ Au plecat, deci, în grabă și i-au găsit pe Maria, pe Iosif și copilul culcat în iesle.

¹⁷ După ce l-au văzut, au făcut cunoscut cuvântul care le fusese spus despre acest copil.

¹⁸ Toți cei care auzeau se mirau de cele spuse lor de către păstori.

¹⁹ Maria însă păstra toate aceste cuvinte, medităndu-le în inima ei.

²⁰ Apoi păstorii s-au întors, glorificându-l și laudându-l pe Dumnezeu pentru tot ce au auzit și au văzut, după cum le-a fost spus.

După cum am indicat în structura cu privire la Lc 1-2, vizita păstorilor își are corespondentul în vizita rudelor la nașterea lui Ioan Botezătorul. A. George descrie astfel contrastul ce deosebește cele două nașteri:

Ioan se naște în comoditatea unei locuințe sacerdotale; în jurul leagănului său se află numeroși vecini și rude (Lc 1,58.65). Isus se naște la întâmplare în timpul unei călătorii; doar mama sa îl înfășă și îl culca într-o iesle pentru animale (2,7); această sărăcie deosebită constituie un semn (2,12), însă acest copil sărman este singurul desemnat de către înger ca bucurie pentru întregul popor, Mântuitorul și Cristos Domnul (2,10-11) (p. 47).

Mulți artiști moderni, mai ales europeni, și-au exercitat cu pasiune talentul în a surprinde în diferite feluri scene romantice cu păstori alături de turmele lor de oi și de capre. Însă în societatea israelită din timpul lui Isus păstorii erau considerați *paria*, din pricina sărăciei și a mizeriei în care locuiau, dar și pentru că ei nu împlineau – din cauza vieții nomade – actele de pietate pe care comunitatea observantă le considera ca fiind obligatorii. În spatele vizitei păstorilor trebuie să se vadă, consideră W.E. BUNDY, „prioritatea pe care lumea antică o acorda vieții pastorale, cu miturile și legendele sale, care îi asocia pe păstori la viața zeilor și a eroilor timpurilor și la diferitele personaje regale” (p. 19). Această afirmație nu este lipsită de fundament, însă Luca îi conduce pe păstori la leagănul lui Isus din motive mai concrete: ei îi reprezintă pe cei săraci și pe cei umili, primii beneficiari ai veștii cele bune a mântuirii (v. 10); într-adevăr, după Iosif și Maria, păstorii au fost primii care s-au prosternat înaintea celui Mesia pe care Miheia l-a descris ca viitor *păstor* al lui Israel (5,1; cf. Mt 2,6). David însuși, strămoșul rege, a fost *păstor* în Betleem (1Sam 16,11). Nu putem exclude faptul că însăși tradiția care a raportat episodul se baza pe câteva amintiri istorice. Nu sunt deloc necesare speculații savante pentru a explica prezența păstorilor lângă iesle, dat fiind faptul că Cristos s-a născut într-o *grotă* de păstori. Mai mult, după cum amintește Lagrange, Betleem era un loc natural de întâlnire pentru păstorii din împrejurimile regiunii semideșertice.

Mesajul îngerului către păstori (2,8-12)

Păstorii din Betleem rămâneau la pășune alături de turmele lor pe parcursul unei perioade ce începea din martie și se încheia în noiembrie, cu excepția vremurilor ploioase, însă această informație nu ne spune în ce lună s-a născut Isus; fie lasă posibilitatea să excludem perioada din decembrie până în februarie. Cu privire la anul nașterii lui Isus, vezi comentariul nostru la *Mt* 2,1. Prima celebrare a Crăciunului în ziua de 25 decembrie a avut loc la Roma în anul 325. În Bisericele orientale nașterea este celebrată pe 9 ianuarie (greci) sau pe 19 ianuarie (armeni). Menționarea „noptii” în *Lc* 2,1 a sugerat celebrarea Crăciunului în același moment nocturn din cadrul unei zile, împreună cu o aplicare la nașterea lui Isus a unui text din *Cartea Întelepciunii*, care vorbește despre coborârea pe pământ a Cuvântului lui Dumnezeu (pentru judecată), când „noaptea ajunsese la jumătate din cursul ei rapid” (18,14). „Păzeau turmele pe timpul nopții” în *Lc* 2,8 este cu claritate un semitism ce folosește un acuzativ homoform, în ebraică *shâmar mishmerôt* (cf. *Num* 1,53). Verbul grec *ephistêmi*, „a apărut”, figurează adesea în Luca și dezvăluie o redactare lucană (cf. 24,4; *Fap* 12,7). „Gloria Domnului” este o expresie cunoscută în *Vechiul Testament* (*Ex* 24,17; *Num* 14,10); aceasta i-a învăluit pe păstori și a schimbat pentru ei întunericul nopții în lumină.

Euaggelizomai, „vă vestesc o mare bucurie”, nu este folosit la întâmplare în *Lc* 2,10; probabil sub influența *Septuagintei* (cf. *Lc* 4,18), Luca a recurs adesea la acest verb (10 din cele 11 întrebări în Evangheliile se află în *Lc*), chiar dacă evită numele *euaggelion*, „evanghelie” (vezi comentariul nostru la *Mt* 4,23). „Marea bucurie” nu exprimă atât un sentiment, cât și un eveniment, cauză a *bucuriei* (cf. *Fap* 10,36). La 1,14 s-a subliniat tema lucană a „bucuriei mântuirii”. S-ar putea adăuga o referință la *Is* 12,3, unde bucuria caracterizează venirea anunțată a regelui mesianic. Motivul noii bucurii escatologice este acum, pentru întregul popor (iudeu), nașterea unui „Mântuitor”, care este „Cristos Domnul”. Titlul *sôtêr*, „Mântuitor”, nu apare decât aici, pe parcursul celei de-a treia Evanghelii, în Matei și Marcu nu este prezent deloc, iar în a patra Evanghelie figurează o singură dată (4,42). Luca îl mai folosește în *Fap* 5,31 și 13,23, însă titlul este mai bine reprezentat îndeosebi în scrierile pastorale⁴⁵. *Sêmeron*, „astăzi”, poate reflecta ceea ce *Ps* 2 are să spună despre regele mesianic: „Iahve mi-a spus, tu ești Fiul Meu, eu astăzi te-am născut” (v. 7). Plasarea lui *sêmeron* în reprezentarea lucană a mântuirii va fi examinată mai mult în comentariul

⁴⁵ Titlul „Mântuitor”, care nu apare decât de două ori în alte epistole ale corpusului paulin, este, pe de altă parte, bine reprezentat în scrisorile pastorale și în *Scrisoare a doua a lui Petru*, reflectând, precum se pare, uzul comunității creștine din Asia Minoră la sfârșitul primului secol. Se poate observa aici influența *Vechiului Testament* și a elenismului.

la 4,21. „Cetatea lui David” este Betleemul, ca și în 2,4, unde fraza a fost deja explicată. Asocierea *Christos Kyrios*, „Cristos Domnul”, fără articol, nu se găsește în niciun alt pasaj în *Noul Testament*, însă este posibil ca inițial să se fi citit *Christos Kyriou*, „Unsul Domnului”. În mod clar, titlul *Kyrios* i-a fost pentru prima dată atribuit lui Isus în textul din 1,43 în expresia „mama Domnului meu” (despre folosirea lucană a titlului, vezi *Introduce-re* IV, b, 1). Probabil, nu este o pură coincidență că aceleași trei titluri se găsesc și în *Fil* 3,20: din cer „îl așteptăm ca Mântuitor pe Domnul nostru Isus Cristos”. J.A. FITZMYER găsește surprinzător faptul ca Isus să fie în 2,11 *din nou* introdus ca „Mesia” și „Domn”, ca și cum Luca ar fi uitat de 1,32-35 și 1,43 (p. 392). Acest fapt este valabil pentru cititorul Evangheliei, însă păstorii, în urzeala povestirii, nu știau nimic din toate acestea!

E. Galbiati a propus pentru Lc 1-2 o diviziune ce presupune *trei anunțuri*, două înainte de naștere și unul după, „anunțarea păstorilor”. Totuși, ne putem întreba dacă anunțarea unui eveniment care deja a avut loc se poate numi încă „anunț”⁴⁶. Un element din primele două vestiri trebuie numaidecât să lipsească: „Cum va fi aceasta?” Însă în înștiințarea păstorilor se găsesc și alte elemente: un înger vorbește, reacția lor este spaima, și le este spus să nu le fie teamă. Mai mult, le este oferit un „semn” pentru a-i ajuta să identifice copilul și să înțeleagă sensul nașterii sale. Nu este o noutate să sugerăm ca „semnul ieslei” să fie asociat unui text ce aparține lui Isaia: „Boul își cunoaște proprietarul și măgarul, ieslea stăpânului său; Israel, însă, nu cunoaște, poporul meu nu înțelege” (*Is* 1,3). Această situație tinde să se schimbe: datorită mărturiei păstorilor, luminați din înălțime, Israel îl va recunoaște pe propriul Dumnezeu culcat în iesle. Descrierea copilului ar putea fi o prezentare populară a teologiei și realității întrupării lui Dumnezeu. Mai mult, deși a fost culcat într-o iesle, copilul a fost înfășat într-un mod adecvat, ceea ce ar putea să sugereze demnitatea sa regală. Oare nu s-a spus despre copilul Solomon că a fost „crescut în scutece și cu griji” (*Înt* 7,4)?

„Mărire în înaltul cerurilor lui Dumnezeu” (2,13-14)

Dintre evangheliști, doar Luca a scos în evidență un aspect al rolului ceresc al îngerilor: cel al implicării lor în liturgia cerească ce va avea un ecou pe pământ și în laudele discipolilor în momentul intrării mesianice:

⁴⁶ Pentru Luca, Cristos este „Mântuitor” chiar din momentul existenței sale și personifică această „mântuire” pe care o aduce în lume. L. LEGRAND încheia cu aceste cuvinte un studiu recent: „În lumina pericopei păstorilor, întreaga operă lucană apare ca o teologie a Cuvântului evanghelic, Cuvânt coborât din cer la Betleem, manifestat oamenilor în venirea lui Mesia și comunicat lumii prin Biserica” („L’Évangile aux bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc, II, 8-20”, în *Revue Biblique* 75 [1986], 161-187).

„Pace în cer și glorie în înaltul [cerurilor]!” (19,38) Bucuria cerului coboară pe pământ în momentul nașterii lui Mesia; îngerii proclamă „pace în cer” când el apare în Ierusalim ca „Rege”. Laudele îngerilor le anunță și le prefigurează pe cele ale credincioșilor care îl vor primi și îl vor urma pe Isus. Luca știa cu certitudine (*Fap* 7,42) că „oștirea cerească” a fost utilizată pentru a desemna panteonul ceresc al cultului de la Ninive și Babilon (*Ier* 8,2; 19,13). Expresia a fost curând demitizată prin încorporarea sa parțială în titlul divin *YHWH tsebâot*, „Dumnezeul oștirilor” (apare de 284 de ori în *Vechiul Testament*, mai ales în *Profeți*). Cântul oștirilor cerești la nașterea lui Isus apare ca un prototip al noii liturgii a laudelor, din moment ce „lauda lui Dumnezeu” este o temă lucană frecventă (2,20; 5,26; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; *Fap* 4,21). Mai multe texte din *Vechiul Testament* evocă funcția liturgică a îngerilor, precum *Is* 6,3, *Iob* 38,7; *Ps* 29,1-2; 103,20 (pentru literatura intertestamentară, vezi CBQ [1975], p. 343-347). Menționarea sa în Luca rămâne totuși importantă, întrucât nu apare în altă parte în *Noul Testament*, în afară de *Fap* 4,8 și 5,11. „În aceste povestiri ale copilăriei, îngerii apar deci, mai ales, ca mesageri ai revelației... și, de asemenea, drept celebranți ai cultului ceresc” (A. GEORGE, p. 154).

„Mărirea lui Dumnezeu” a fost deja menționată în v. 9, unde fraza exprima manifestarea vizibilă a maiestății divine, ca și în alte pasaje din *Biblie* (*Ex* 40,34; *1Rg* 8,11). În *Lc* 2,14, mesagerii cerești îi aduc glorie lui Dumnezeu, ca și cum psalmii i-ar îndemna să o facă: „Aleluia! Lăudați-l pe Domnul din ceruri, lăudați-l întru cei de sus! Lăudați-l, voi, toți îngerii lui, lăudați-l, toate oștirile sale!” (148,1-2). Pe pământ, nașterea „principelui păcii” semnifică venirea tuturor binecuvântărilor mesianice (*Is* 9,5-6; 52,7), iar „pacea” pe care o va aduce va fi pentru „oamenii pe care îi iubește”. Grecesul *anthrôpois eudakias* tinde probabil să comunice un substrat ebraic, ca și *benê retsônô*, „fiii bunăvoinței sale”, care figurează, de exemplu, în imnurile de la Qumran (1QH IV, 32 ș.u.; XI, 9)⁴⁷. Astăzi, întâlnim foarte rar traducerea „oamenilor de bunăvoință”, care se bazează pe o altă învățătură a versetului, cu *eudokia* la nominativ. „Bunăvoința” este în Dumnezeu, însă aceasta nu-și va produce efectul decât dacă va găsi o corespondență în om, care este obiectul acesteia, la fel cum împărăția lui Dumnezeu nu vine cu adevărat decât la cei care o primesc în credință.

Păstorii la iesle (2,15-20)

După plecarea îngerilor, păstorii se grăbesc să răspundă invitației ce le-a fost făcută în mod implicit (v. 12), aceea de a merge să vadă ei înșiși

⁴⁷ Aceste texte ale imnurilor de la Qumran au constituit obiectul a numeroase studii (cf. J. CARMIGNAC, *Les textes de Qumran*, vol.1, 211; J.A. FITZMYER, *Luke*, 411).

„acest Cuvânt care s-a făcut”; grecescul *rêma*, „cuvânt”, se referă fie la revelația primită, fie la evenimentul în sine, care el însuși este o revelație, din moment ce Dumnezeu se manifestă. Ebraicul *dâbâr* (pronunțat *dâvâr*) înseamnă „cuvânt”, „fapt” sau „eveniment”. Însă unii traducători ai *Noului Testament* în ebraică, precum Fr. Delitzsch, care redau *logosul* din prologul iohaneic prin *dâbâr*, preferă să traducă *rêma* cu *ma'așeh* în Lc 2,15. Acest termen ebraic corespunde latinescului *opus* sau *artifex* și semnifică „un lucru făcut”, fără vreo relație cu cuvântul rostit. Însă la v. 17 Delitzsch traduce *rêma* prin *dâbâr*.

Păstorii au plecat „în grabă” (*speusantes*) să-l vadă pe copil, răspunzând cu fervoare la apelul primit, asemenea Mariei, în timpul bunevestiri (1,39). În Lc 2,16 este amintită mai întâi „Maria”, ca și în Mt 3,11, fără îndoială, dovada unei venerări deosebite pentru mama lui Mesia, însă în v. 33 „tatăl” este menționat primul. Versetele 17-18 presupun prezența altor persoane care, spre deosebire de 1,65, nu fuseseră menționate. Putem spune că vizita păstorilor are mai puține legături cu evenimentul istoric decât sarcina Elisabetei, a cărei sterilitate era cunoscută, în timp ce nimic din misterul sfintei Familii nu se întrevedea pe planul natural. Episodul vizitei păstorilor pare să fi fost compus independent de Lc 1,57-66. Mărturia păstorilor nu pare să fi produs efecte durabile asupra persoanelor care îi ascultau, însă Maria „păstra toate aceste cuvinte (*rêmata*), medităndu-le în inima ei” (2,19). Prin comparație, se spune despre Iacob, cu referire la somnul lui Iosif, că el „păstra cuvintele (în mintea lui)”: *shâmar et-haddâbâr* (Gen 37,11). La nașterea lui Ioan Botezătorul, toate persoanele prezente „păstrau în inima lor” cele auzite; la iesle, expresia o are în vedere numai pe Maria. De fapt, doar Maria, cu excepția lui Isus și a lui Ioan Botezătorul, reapare pe parcursul ministerului public. Numele lui Iosif, soțul Mariei, nu apare în niciun pasaj din Mc, unde Isus însuși este „lemnarul” (6,3). Cu excepția relatării copilăriei, numele lui Iosif este citat în legătură cu Isus, identificat ca fiind „fiul lui Iosif”, în Lc 4,22, In 1,46 și 6,42. Vom vedea mai târziu cum trebuie interpretată expresia din Lc 3,23, „după cum se credea, era [fiul] lui Iosif”, de la începutul genealogiei (cf. n. 61).

Nu se poate da un răspuns precis la următoarea întrebare: Luca a considerat-o în mod conștient pe Maria ca fiind o punte vie ce unește în credință tradiția despre nașterea lui Isus cu tradiția despre ministerul său public? Magii din Matei s-au întors în țara lor (2,12), păstorii lui Luca s-au întors la turmele lor (2,20); proclamarea apostolică a evangheliei nu va începe decât mult mai târziu. Însă trebuie notat faptul că motivul „plecării” îndeplinește subtil tot o funcție literară în Lc 1-2 și se exprimă în diverse moduri (1,23.38.56; 2,20.39.51) pentru a marca schimbarea scenelor. Pe de altă parte, se pot vedea în păstori (2,20) prototipurile acelor creștini credincioși

care îl vor „preamări” pe Dumnezeu pentru ceea ce este în el însuși și îl vor „lăuda” pentru minunata mântuire ce avea ca subiect poporul său. Îngerii cântaseră deja gloria lui Dumnezeu (v. 13-14), după cum au făcut și cei trei tineri în cuptorul cu foc, după cum este scris în *Dan* 3,26.55 (LXX).

§ 9. PREZENTAREA LUI ISUS LA TEMPLU (2,21-40)

²¹ Când s-au împlinit cele opt zile pentru circumciderea lui, i s-a pus numele Isus, așa cum a fost numit de înger mai înainte de a fi fost zămislit.

²² Când s-au împlinit zilele purificării lor, după Legea lui Moise, l-au dus la Ierusalim ca să-l ofere Domnului,

²³ după cum este scris în Legea Domnului: Orice prim-născut de parte bărbătească va fi numit sfânt pentru Domnul

²⁴ și să aducă jertfă, după cum este spus în Legea Domnului, o pereche de turele sau doi pui de porumbel.

²⁵ Și iată că era la Ierusalim un om cu numele Simeon și acesta era un om drept și evlavios care aștepta mângâierea lui Israel și Duhul Sfânt era asupra lui.

²⁶ Îi fusese revelat de Duhul Sfânt că nu va vedea moartea înainte de a-l vedea pe Cristosul Domnului.

²⁷ A fost condus de Duhul Sfânt la templu, iar când părinții l-au adus pe copilul Isus, ca să facă după obiceiurile Legii cu privire la el,

²⁸ l-a luat în brațe și l-a binecuvântat pe Dumnezeu spunând:

²⁹ „Acum slobozește-l, pe slujitorul tău, Stăpâne,

după cuvântul tău, în pace,

³⁰ căci au văzut ochii mei

mântuirea ta

³¹ pe care ai pregătit-o

înaintea tuturor popoarelor,

³² lumină spre luminarea neamurilor

și slava poporului tău, Israel!”

³³ Tatăl și mama lui se mirau de cele spuse despre el.

³⁴ Simeon i-a binecuvântat și i-a spus Mariei, mama lui: „Iată, acesta este pus spre căderea și spre ridicarea multora în Israel și ca semn de contradicție –

³⁵ ca să se dezvăluie gândurile din multe inimi – iar o sabie va străpunge sufletul tău”.

³⁶ Era acolo și Ana, profetesa, fiica lui Fanuel, din tribul lui Așer. Aceasta era mult înaintată în vârstă. După ce trăise cu bărbatul ei șapte ani de la fecioria ei,

³⁷ era acum văduvă și ajunsese la optzeci și patru de ani. Ea nu părăsea templul, slujind zi și noapte prin posturi și rugăciuni.

³⁸ Fiind prezentă și ea, îl preamărea pe Dumnezeu și vorbea despre [copil] tuturor celor care așteptau eliberarea Ierusalimului.

³⁹ Când au împlinit toate după Legea Domnului, s-au întors în Galileea, în cetatea lor, Nazaret.

⁴⁰ Iar copilul creștea și se întărea, plin de înțelepciune, și harul lui Dumnezeu era asupra lui.

Versetul 21, cu semnificația sa temporală, ajută la umplerea intervalului ce separă nașterea de prezentarea la templu. În mod obișnuit, aceasta avea loc la patruzeci de zile după naștere în cazul unui băiat și la optzeci de zile în cazul unei fete. Ritualul circumciziei, alături de dăruirea numelui, joacă un rol secundar în tradiția despre nașterea lui Isus, în timp ce importanța sa este subliniată în textul paralel despre nașterea lui Ioan Botezătorul (1,57-80, incluzând și *Benedictus*). Ca legătură redacțională între cele două pericope, v. 21 poate fi adăugat și la una și la cealaltă. Menționarea „plecării” păstorilor din v. 20 indică probabil faptul că autorul pune capăt unei unități literare.

Lc 2,21 începe cu o formulare ce trebuie să reflecte un original semitic: „(lit.) când s-au împlinit cele opt zile pentru circumcizie” (gr.). Indicații cronologice asemănătoare apar și în *Lc* 1,23.57; 2,6.22, iar formularea acestora urmează modelele veterotestamentare (cf. *Lev* 12,6 citat mai departe). Despre circumcizie am vorbit deja cu referire la *Lc* 1,59; ne limităm aici să notăm că părinții l-au dus pe Isus spre a fi circumcis la fel ca oricare alt copil de parte bărbătească. În cadrul teologiei, acest ritual semnifică pentru Isus acceptarea sa în comunitatea iudaică, un mod concret de desăvârșire a întrupării. Paul va descrie mai târziu circumcizia ca un „jug al sclaviei” de care Cristos i-a eliberat pe cei care au crezut (*Gal* 5,1-4). După *Lc* 1,31, Maria este cea care trebuie să îi dea lui Isus numele, însă 2,21 nu specifică faptul că ea a făcut aceasta, din moment ce *Mt* 1,25 ne informează că Iosif „i-a pus numele Isus” (despre numele ebraic *Yêshua*, vezi comentariul nostru la *Mt* 1,21). Fără îndoială, Petru avea în minte acest nume când spunea: „și nu este în nimeni altul mântuirea, pentru că nu este niciun alt nume sub cer dat oamenilor, în care trebuie să fim mântuiți” (*Fap* 4,12).

Prezentarea la templu (2,22-24)

În privința prezentării la templu, trebuie să facem deosebire între ceea ce pretindea legea mozaică și ceea ce a ales Luca să sublinieze. Iată ce era prescris în *Cartea Leviticului* pentru purificarea mamei care a născut: „După ce se vor împlini zilele curățirii ei pentru un fiu sau pentru o fiică, să aducă preotului la ușa cortului un miel de un an ca ardere de tot și un pui de porumbel sau o turturică drept jertfă pentru păcat” (12,6-8; cf. Crampon). Întrucât aceste legi sunt atribuite lui Moise, trebuie să le localizăm aplicarea în cortul adunării din deșert. Trebuia „răscumpărat” fiul întâi-născut oferit sau prezentat Domnului (*Num* 18,15). Purificarea rituală

a mamei putea să aibă loc cu aceeași ocazie. Luca nu confundă neapărat riturile, însă cu siguranță îmbină reglementările levitice cu un scop bine determinat. Cea mai bine atestată învățătură cere să citim la *Lc 2,22* „purificării lor”, o expresie ce se referă la Maria și la Iosif, deși nicio lege sau vreo tradiție cunoscută nu prevede o purificare a tatălui. Expresia *autês*, „a ei”, care îi aplică doar Mariei purificarea, este o corectare prea evidentă a scribului pentru a reprezenta textul original. Pe de altă parte, citirea cu *autou*, „a lui”, la fel de atestată, și care se referă la Isus, nu poate fi îndepărtată atât de ușor. În acest caz, s-ar identifica purificarea (*katharismos*) lui Isus cu sacrificiul oferit pentru „răscumpărarea” sa. Mai curând însă, se păstrează pluralul *autôn* ca pronume ce se referă la Maria și la Isus. Termenul *katharismos* a fost ales pentru Maria, însă îi este asociat și lui Isus, din moment ce devine, după nașterea sa, figura centrală a scenelor lucane.

Cu siguranță nu este pură coincidență faptul că *legea lui Moise sau a Domnului* este menționată în fiecare dintre cele trei versete (22-24) ce descriu prezentarea. De fapt, scopul principal al acestei scene este acela de a-i reprezenta pe Iosif și pe Maria ca fiind pioși observanți ai legii mozaice, iar pe Isus supunându-se reglementărilor acesteia. În acest fel, sfânta Familie, asemenea lui Simeon și Anei, apare ca reprezentantă a *anawîm*-ilor lui Israel, a Restului calitativ, și aceasta îi permite lui Luca să afirme continuitatea dorinței salvifice în favoarea poporului său, Israel. Continuitatea dintre cele două *Testamente* se afirmă și prin folosirea limbajului *Vechiului Testament* pentru a exprima realitatea nouă a mântuirii divine (cf. *Magnificat* și *Benedictus*). Dacă Isus creștea în mijlocul ceremoniilor religioase ale iudaismului tradițional, prăpastia care îl separă de Israel devine mult mai îngustă, cel puțin până în momentul în care el va lua în mod conștient poziție cu privire la modul în care Dumnezeu vrea să se facă de-acum înaintea voința sa.

În v. 22, Luca afirmă cu claritate adevăratul sens al scenei. Părinții lui Isus au venit la Ierusalim „pentru a-l oferi Domnului”.

Astfel, *Lc 2,22* folosește expresia *parastênai tô Kyriô* în raport cu prezentarea lui Isus la templu și poate fi înțeleasă mai bine în termenii prezentării unui slujitor sacru înaintea maestrului său. În fond, autorul vrea să spună că Isus, ca și Samuel sau *nazîr* (cf. *Num 6,1-81*), este consacrat în slujba lui Dumnezeu. În acest sens mesianic, legea consacrării primilor-născuți (*Ex 13,2.12-15*) a fost împlinită (v. 23). Povestitorul nu afirmă că descrierea prezentării lui Isus se aplică tuturor întâilor-născuți israeliți (B. REICKE, în *TWNT* 5, p. 841).

Citatul din *Lc 2,23* apare ca fiind unul compus după *Ex 14,2.12-15*. Nu găsim nicio aluzie la vreun preț de ispășire plătit (cf. *Num 18,16*), ceea ce pentru anumiți comentatori ar putea sugera faptul că Isus n-a fost „răscumpărat”;

sacrificiul oferit era pentru purificarea Mariei. Isus nu trebuia să fie răscumpărat, întrucât avea să moară prin jertfa sa. Folosirea cuvântului *parastêsai* sugerează, după Lagrange, faptul că copilul era deja, într-un fel, oferit ca jertfă. Folosirea aceluiași verb în alte pasaje pare să confirme acest lucru: „Vă îndemn deci, fraților, pentru îndurarea lui Dumnezeu, să oferiți trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă și plăcută lui Dumnezeu: acesta este cultul vostru spiritual” (Rom 12,1).

„Nunc dimittis” al lui Simeon (2,25-32)

Atribuirea lui Simeon a celor două oracole-profeții ridică probleme redacționale pe care trebuie să le examinăm. Primele noastre comentarii au în vedere însăși figura lui Simeon, apoi prima sa profeție, numită aici *Nunc dimittis*, după primele două cuvinte latine, „acum slobozește”. Orice tentativă de a-l identifica pe Simeon sau de a-i fixa o funcție la templu este văzută dinainte ca un eșec, întrucât singurul indiciu pe care îl posedăm despre persoana sa derivă din textul lui Luca, care nu-l definește decât ca fiind un pios israelit pe care Duhul Sfânt l-a condus la templu într-un ceas potrivit.

Kai idou, „și iată”, deschide Lc 2,25, după cum a introdus și 1,20 (cf. n. 20), iar expresia marchează și aici începutul unui nou episod. În mod evident, era o trăsătură a pietății din timpul lui Isus, sau o caracteristică a spiritualității iudaice de atunci, aceea de a aștepta intervenția salvifică a lui Dumnezeu. Din pricina cuvintelor sale de deschidere, „Mângâiați, mângâiați poporul meu”, *Deutero-Isaia* (40-55) primește adesea numele de „cartea consolării lui Israel”, o temă atât de prezentă și în a treia parte din *Isaia*: „După cum mama își mângâie fiul ei, tot așa și eu vă voi mângâia pe voi, și voi veți fi mângâiați în Ierusalim” (66,13 LXX). Speranța lui Simeon, „care aștepta consolarea lui Israel” (v. 25), poate fi pusă cu ușurință în raport cu cea a persoanelor „care așteptau eliberarea Ierusalimului” (v. 38). Luca va spune mai târziu și despre Iosif din Arimatea că era „om bun și drept... și aștepta împărăția lui Dumnezeu” (23,50). Această ultimă formulare nu putea fi folosită într-un mod potrivit înaintea proclamării împărăției în timpul ministerului public al lui Isus. *Duhul Sfânt* este menționat în fiecare dintre cele trei versete ce urmează (fără calificativul „Sfânt” în v. 27). Importanța pe care Luca o atribuie Duhului Sfânt în relatările copilăriei este bine pusă în lumină de numeroasele menționări care îi sunt rezervate, în 1,15.17.35.41.47.67 (vezi comentariul nostru la primul dintre aceste versete).

În Lc 2,26-28, evanghelistul a pregătit cu atenție scena în care Simeon va rosti *Nunc dimittis*. Și cuvintele folosite anticipă imnul, precum verbul „a vedea” ce apare în v. 26 și 30. Simeon nu se îndrepta spre templu la întâmplare

și nici pentru faptul că păstorii i-ar fi vorbit despre nașterea lui Isus, ci Duhul Sfânt l-a condus, chiar în momentul în care și-a făcut apariția și familia sfântă. Expresia *ho christos Kyriou*, „Cristosul (Unsul) Domnului”, corespunde ebraicului „Mesia Domnului”, care apare în *Psalmii lui Solomon* (18,8) și, de asemenea, în *Lc* 2,11. În niciun pasaj din *Vechiul Testament*, Mesia nu este numit „Cristosul Domnului”, însă expresia desemnează ocazional un rege (*1Sam* 24,6.10). Luca definește corect *hieron* ca fiind locul unde a fost condus Simeon (v. 27), adică templul în general, alături de curțile sale, și nu *naos*, „Sfânta” (1,9.21), unde erau admiși doar preoții (*hagia* în *Evr* 9,2). Mai este menționată *Legea*, tot cu același scop descris mai sus. Menționarea lui *goneis*, „părinții”, lui Isus nu dovedește, explică Lagrange, faptul că Luca urmează aici o sursă ce a ignorat zămisirea feciorelnică: ca și pentru *Mt* 1,21, Iosif este tatăl lui Isus în fața Legii, și tocmai aceasta contează aici.

Ținând copilul în brațele sale, Simeon îl binecuvântează pe Dumnezeu după obiceiul iudaic (pentru *eulogein*, vezi 1,68). El îl numește pe Dumnezeu *Despôtēs*, „Stăpân” (2,29). Mai pe scurt, se poate spune să Dumnezeul *Vechiului Testament* este *Kyrios*, „Domn”, întrucât el este *tôn pantôn Despôtēs*, „Stăpânul tuturor lucrurilor” (*Iob* 5,8 LXX). În *Gen* 15,2, *Despota Kyrie* corespunde lui *'Adonai YHWH*. Chiar dacă omul pios din *Cartea Ecclesiasticului* îl numește pe Dumnezeu „Stăpânul vieții mele” (*Sir* 23,1), este puțin probabil ca Simeon – adică Luca – să fi folosit titlul *Despôtēs*, întrucât i s-a adresat lui Dumnezeu care l-a chemat la sine (cf. *TWNT* 2, p. 47). Dumnezeu mai este numit *Despôtēs* în *Fap* 4,24 și 6,10; în *Evr* 4 și 2*Pt*, titlul se referă la Isus. În expresia „acum slobozește” (*nun apolueis*) se poate vedea un eufemism pentru verbul „a muri” (cf. *Num* 20,29), însă nu trebuie uitată complet folosirea originală a formulării pentru eliberarea sclavilor, mai ales prin asociere cu *Despôtēs* și *doulos*, „slujitor” sau „sclav”. În paralel cu binecuvântarea lui Simeon, se pot cita cuvintele lui Iacob către Iosif: „De acum pot să mor, căci ți-am văzut fața și că mai ești încă viu” (*Gen* 46,30), sau rugăciunea lui Tobia: „Poruncește să fiu scăpat de această povară în lăcașul de veci și nu-ți întoarce fața de la mine” (3,6). „După cuvântul tău” din *Lc* 2,29 se referă la revelația cu care a fost gratificat Simeon.

În timp ce *hê sôtêria*, „mântuirea”, este folosită de obicei în *Noul Testament* (și *Lc* 1,69.71.77), *tô sôtêrion* nu figurează decât de patru ori, dintre care trei utilizări apar în opera lui Luca și una în *Ef* 6,17. În *Lc* 3,6, expresia face parte dintr-un citat din *Is* 40,5: „Orice făptură va vedea mântuirea lui Dumnezeu”. Acest context universalist caracterizează și folosirea în *Lc* 2,30 și *Fap* 28,28, ce face trimitere la cuvintele lui Paul: „Așadar, să vă fie cunoscut că mântuirea aceasta a lui Dumnezeu a fost trimisă păgânilor și ei vor asculta”. *To sôtêrion* provine din *Is* 40,5, cu sensul său original specific, iar

în Lc 2,30 „devine aproape o personificare pentru Mântuitorul” (Lagrange), pentru copilul pe care Simeon îl ține în brațe. Isaia prevăzuse dinainte un timp în care „omul își va întoarce privirea către Creatorul său și ochii lui se vor îndrepta către Sfântul lui Israel” (17,7), adică spre Dumnezeu, izvorul mântuirii sale.

Termenul „pregătit” (Lc 2,31) a fost folosit deja în Lc 1,17, sub influența lui Mal 3,1, și în 1,76, pasaj asemănător celui din Is 50,3 (explicit la 3,4). „În fața tuturor popoarelor (*laôn*)” provine din Is 52,10, care vorbește totuși despre „toate neamurile” (*pantôn tôn ethnôn*). Fap 4,25 citează Ps 2,1, unde *laoi* și *ethnê* figurează în aceeași măsură fără vreo diferență clară de sens, chiar dacă *laos* înseamnă adesea *poporul* ales (Israel). Este posibil, după cum consideră R.E. BROWN (p. 439 ș.u.), ca Luca să fi folosit *laôn* în 2,31 pentru a-i include într-o singură expresie și pe păgâni și poporul israelit, care în versetul următor vor fi menționați separat; ei constituie împreună poporul lui Dumnezeu căruia îi este oferită acum mântuirea. Mântuirea este descrisă ca „lumină spre luminarea neamurilor și spre gloria poporului său, Israel!” (v. 32). Verbul „a revela” apare în Is 52,10, însă probabil Luca se gândea la Is 60,1: „luminează-te, Ierusalime, căci vine lumina ta, și slava Domnului a răsărit peste tine”. Paul îl amintea pe Isaia într-un context asemănător (Fap 13,47), dar se mai pot propune și alte referințe, precum Is 46,13, pentru a nu reveni asupra celor deja menționate în Lc 1,79.

A doua profeție a lui Simeon (2,33-35)

V. 33 servește ca legătură între cele două oracole ale lui Simeon. Ni se spune că tatăl și mama copilului „se mirau de cele spuse despre el”. Mai târziu vom afla că „ei n-au înțeles cuvântul pe care li-l spusese” (Lc 2,50). Nu este surprinzător că aceasta s-a întâmplat după revelația pe care Maria a primit-o cu privire la copil? Din punct de vedere istoric, probabil că da, însă „mirarea” face parte din forma literară pe care o adoptă Luca pentru evocările copilăriei și expresiile de surpriză ne spun prea puține lucruri despre derularea faptelor (cf. 1,21.63; 2,18.33; 4,22; 8,25; 9,43; Fap 2,7; 3,12). De această dată, Simeon nu îl binecuvântează pe Dumnezeu, ci pe părinții copilului, două acțiuni formulate cu același verb *eulogein*, care poate însemna fie a binecuvânta, fie a lăuda (cf. 2,28). Folosit cu sensul său propriu, *eulogein* poate presupune puterea sacerdotală, ca atunci când Cristos își binecuvântează discipolii (Lc 24,50), însă nu în mod strict, de vreme ce patriarhii își binecuvântau fiii fără a fi preoți (Gen 27 și 49; cf. Evr 11,21). Totuși, în Lc 2,34 putem înțelege „binecuvântarea” într-un sens mai larg, precum acela de a aduce felicitări și urări. Oracolul-profeție care urmează este doar pentru Maria. El nu face parte din binecuvântarea care era doar un gest, fără prea multe cuvinte rostite.

Sensul cuvintelor lui Simeon din v. 34 trebuie să fie determinat de indicațiile care se găsesc în *Isaia* și în cea de-a treia Evanghelie. Prima parte a versetului se referă la Isus ca piatră de poticnire pentru propriul său popor. În *Is* 7,14, maternitatea fecioarei trebuia să servească drept „semn” regelui Ahaz, chiar dacă, în același context al profețiilor despre Emanuel, *Isaia* afirmă că Domnul însuși va deveni „o piatră de încercare și o stâncă de poticnire pentru cele două case ale lui Israel... și mulți se vor poticni” (8,14). Acest pasaj, împreună cu *Is* 28,16 și *Dan* 2,44 (piatra mesianică ce zdrobește), a inspirat următoarea adăugare a lui Luca la tradiția sinoptică: „Oricine cade pe piatra aceea se va zdrobi, iar peste oricine cade ea, [aceasta] va fi zdrobit!” (20,18); opera lui Dumnezeu este pierdere pentru necredincios, la fel cum ea este mântuire pentru cel care crede. În cuvintele lui Simeon, aceasta se aplică lui Isus, purtătorul mântuirii lui Dumnezeu. Însă precum piatra servește și pentru a *construi* (*Ps* 118,22, citat de *Lc* 20,17), tot astfel și Isus va fi pentru mulți izvor de mântuire, al acestei răscumpărări care a sosit (*Lc* 21,28).

Aceeași idee revine sub o altă formă cu un „semn care va stârni” împotrivire. Ne putem aminti aici de semnul lui Iona, întrucât este menționat într-un context de judecată: „căci așa cum Iona a devenit un semn pentru niniviteni, tot așa va fi Fiul Omului pentru această generație” (11,31). Persoana și misiunea lui Isus par să determine pentru evanghelistul Ioan (3,18), precum și pentru Luca, o judecată ce dezbină: „Credeti că am venit să aduc pace pe pământ? Nicidecum, vă spun, ci dezbinare” (*Lc* 22,51). În privința dezvăluirii „gândurilor din multe inimi”, se pot găsi ușor referințe în tradiția sinoptică, însă unele apar mai clar doar în Luca. În *Lc* 5,22, Isus le spune adversarilor săi: „La ce vă gândiți în inimile voastre?” Doar *Lc* 6,8 spune despre Isus că „le cunoștea gândurile”, iar 9,47 că el „le cunoștea gândul inimii lor” (cf. 24,38). În sfârșit, trebuie menționat un text „Q”, „nu este nimic ascuns care nu va fi descoperit, și nici secret care nu va fi cunoscut” (*Lc* 12,2/*Mt* 10,26), ce poate fi comparat cu *Mc* 4,22/*Lc* 8,17.

Cuvântul dureros adresat Mariei, „o sabie îți va străpunge sufletul”, vine ca o paranteză în discursul pe care îl ține Simeon. Sensul cel mai obiectiv ar fi următorul: dezbinarea pe care Isus o va aduce în sânul lui Israel va sfâșia sufletul Mariei precum o sabie ce străpunge. „Adevărată Fiică a Sionului, Maria va purta în propria sa viață destinul dureros al poporului” (BJ, cf. n. 25). După alții (cf. R.E. BROWN, p. 464), însăși mama lui Isus va trebui să se supună încercării „sabiei discernământului” ce separă și familiile (*Mt* 10,34; *Lc* 12,5); propria familie a lui Isus nu va putea face parte din familia discipolilor săi decât dacă va asculta cuvântul lui Dumnezeu și-l va pune în practică (*Lc* 8,19-21). Oare nu este cuvântul lui Dumnezeu o sabie cu două tăișuri, ce „pătrunde până la despărțitura sufletului și a duhului, a încheieturilor și a măduvei” (*Evr* 4,12)?

Nu putem exclude faptul că exclamația lui Simeon ar trebui pusă în raport cu *mater dolorosa* a pătimirii; chiar dacă sinopticii nu relatează, precum Ioan (19,25), că Maria era prezentă pe Calvar, Luca ori sursa lui ar fi putut foarte ușor să reprezinte cât de teribilă a fost pentru sufletul ei, pentru inima ei, durerea provocată de răstignirea și moartea lui Isus, asemenea celei cauzate de străpungerea sabiei. Însă prima interpretare pe care am propus-o este mai potrivită în raport cu contextul imediat și mai apropiată de textul *Vechiului Testament* ce pare să fi influențat redactarea cuvintelor lui Simeon cu privire la sabie. În Ez 14,17, se spune că judecata divină se va realiza asemenea unei săbii care străbate țara (*Septuaginta* folosește cuvântul *romphaia*, „spadă”, și *dierchesthai*, „a străpunge” ca în Luca). În Is 49,2, pentru expresia „a făcut gura mea ca o sabie tăioasă”, s-a folosit *macharia*, și nu *romphaia*. În sfârșit, alți autori cred că inițial Lc 2,34 urma imediat după 2,27 și că *Nunc dimittis*, ca și *Benedictus*, a fost adăugat după aceea⁴⁸.

O profetese în templu (2,36-38)

Atenția deosebită pe care Luca o acordă rolului femeilor în Evanghelie se evidențiază prin apariția pe scenă a profetesei Ana. Să menționăm mai întâi elementele comune ale prezentării copilului Isus la templu și ale prezentării copilului Samuel în sanctuarul din Șilo (1Sam 1,24-28). Mai departe ni se spune că Eli, bătrânul preot, îi binecuvântează pe Elcana, tatăl lui Samuel, și pe Ana, mama sa (1Sam 2,20), la fel cum Simeon îi binecuvântează pe Iosif și pe Maria (R.E. BROWN, p. 450). Punctele de contact nu se limitează la numele Anei, *hannâh* („har”) în ebraică, transcrierea grecescului *Hanna*, însă textul ebraic despre copilăria lui Samuel vorbește de asemenea (1Sam 2,22) despre „femeile care slujeau la ușa cortului întâlnirii”, ceea ce poate fi comparat, într-un anumit mod, cu notița sfântului Luca cu privire la prezența continuă în templu a profetesei Ana (însă „noapte și zi” din Lc 2,37 fie poate constitui o amplificare literară, fie nu se poate aplica prezenței în templu, întrucât, în mod normal, nu li se permitea femeilor să-și petreacă noaptea în curtea templului care le era rezervată).

⁴⁸ Mesajul îngerului se adresa lui Israel, precum și tuturor celor care au fost obiectul bunăvoinței divine, fiind incluși și păgânii, după cum spune în mod explicit prima profeție a lui Simeon. În analiza la Lc 1-2 propusă mai sus (cu privire la 1,5-25), *Nunc dimittis* al lui Simeon corespunde cu imnul *Benedictus* al lui Zaharia; atât unul, cât și celălalt au putut fi adăugate după redactarea celorlalte părți. În acest caz, 2,34 apărea inițial după 2,27 (cf. R.E. BROWN, p. 446). Pe scurt, era mai natural ca Simeon să-i salute pe părinți înainte de a rosti un imn precum *Nunc dimittis*. Dacă acest fragment era și un cânt al *anawîm*-ilor, atunci se înțelege mai ușor motivul pentru care nu conține nicio referință specifică la copilul Isus, chiar dacă textul se poate interpreta ca o aluzie la viitoarea sa operă mesianică.

Este dificil să nu ținem cont de aceste paralele, mai ales dacă le adăugăm la cele deja notate cu privire la *Magnificat* și la cele pe care le considerăm relative cu privire la creșterea lui Isus (2,40).

Ceea ce a avut loc în ziua Rusaliilor împlinește pentru Petru (*Fap* 2,17) profeția lui Ioel, conform căreia în ultimele zile „fiii și ficele voastre vor profeti” (3,1). *Faptele Apostolilor* ne informează că Filip evanghelistul „avea patru fiice fecioare care profeteau” (21,9) și ceea ce scrie Paul în *1Cor* 11,5 presupune faptul că el cunoștea femeii ce primiseră darul profeției. *Vechiul Testament* numește „profetese” numeroase femei, printre care Miriam, sora lui Aaron (*Ex* 15, 20), Debora, soția lui Lapidot – ea era și „judecător” (*Jud* 4,4) –, și Hulda, soția lui Salum, care locuia la Ierusalim în timpul domniei regelui Iosia (*2Rg* 22,14). Termenii „profeți” și „profetese” nu se referă strict la persoane ce prezic viitorul; puteau fi persoane care trăiau în comuniune doar cu Dumnezeu, îl lăudau și puteau oferi ocazional îndrumări cu caracter spiritual.

Nu știm dacă Luca atribuisse o semnificație deosebită notiței că Ana aparținuse tribului lui Așer. Însă pare să sublinieze faptul că era o văduvă înaintată în vârstă și o persoană pioasă, care se ruga permanent în templu, aici slujindu-i lui Dumnezeu (în cadrul cultului sau altminteri) și postind. Într-un roman istoric numit *Iudita* („Evreica”), compus prin anul 200 î.C., un autor evreu și-a descris eroina ca o persoană ce îmbina pietatea și patriotismul și lăuda curajul celei care „rămăsese văduvă de trei ani și șase luni”... „ținea post în toate zilele, în afară de ajunul zilelor de odihnă... și nu ar fi îndrăznit nimeni să-i spună vreo vorbă rea, fiindcă ea se temea mult de Dumnezeu” (*Idt* 8,4-8)⁴⁹. Acest pasaj, alături de altele, a putut servi ca model pentru prezentarea Anei. Probabil, Luca văzuse în ea prototipul văduvei creștine, precum cea pe care scrisorile pastorale o propun ca exemplu, „stăruie în cereri și rugăciuni noaptea și ziua” (*1Tim* 5,5). În numeroase texte din opera lui Luca, mai ales din *Fapte*, se acordă o atenție deosebită văduvelor (cf. *TWNT* 9, p. 448-454).

În conformitate cu *Lc* 2,38, Ana vorbea despre copil „tuturor celor care așteptau eliberarea Ierusalimului”. Această speranță trebuie interpretată nu în termeni naționaliști, ci în termeni „mesianici”, ca și așteptarea lui Simeon în raport cu „consolarea lui Israel” (2,25). Texte despre viitoarea mântuire și apropiata glorie a Ierusalimului, reprezentantul Israelului, abundă în *Deutero-Isaia*, scriere ce a servit ca inspirație pentru numeroase

⁴⁹ Aceasta se aseamănă cu informația puțin clară cu privire la Ana (v. 36b-37a). Luca pare să afirme că femeia trăise cu bărbatul ei șapte ani „de la fecioria ei”, adică după căsătorie, apoi optzeci și patru de ani ca văduvă, depășind deci acum vârsta de 100 de ani, precum Iudita („Evreica”), care a trăit până la vârsta de 105 ani (16,23). Însă cei „optzeci și patru de ani” ai Anei pot însemna și vârsta ei din momentul nașterii lui Isus (cf. Lagrange).

pasaje din Luca 1-2, mai ales *Is* 40,2; 52,9; 63,4. Termenul *lutrôsis*, „răscumpărare”, a mai fost folosit în *Lc* 1,68, dar îl întâlnim și în multe pasaje din *Vechiul Testament*, *Ps* 110,9 și *Ps* 129,7 inclusiv, însă verbul „a răscumpăra” era folosit în cele două *Testamente* ca substantiv (cf. S. LYONNET, *De Peccato et Redemptione*, vol. 2, Roma 1960, p. 35-48).

Întoarcerea la Nazaret și concluzia (2,39-40)

Expunerea nașterii lui Isus se încheie cu nota din v. 39, care readuce Familia sfântă la Nazaret. *Lc* 2,40, ca și 2,52, servește în mod evident pentru a umple spațiul ce separă copilăria lui Isus de începutul relatării care aparține tradiției ministerului public. V. 40 este un rezumat biografic asemănător celui care încheie istoria originii lui Ioan Botezătorul (1,80). De fapt, relatarea copilăriei lui Isus trebuia să se încheie în realitate odată cu 2,40. Se poate susține, după cum vom vedea, că episodul despre Isus la templu la vârsta de 12 ani a fost adăugat într-o a doua etapă a redactării, cu o nouă concluzie, ce servea pentru a face trecere la fragmentul cu privire la ministerul public. Rolul acestei adăugări în structura de la *Lc* 1-2 a fost indicat în n. 18.

Prima jumătate din *Lc* 2,39 reia tema fidelității Mariei și a lui Iosif față de Lege, din același motiv pe care l-am explicat în legătură cu 2,22-24. Pentru „ei s-au întors în Galileea” ca motiv de plecare, vezi 2,20. Mai trebuie notat faptul că și pentru Matei (2,23) Familia sfântă se întoarce de la Betleem la Nazaret; primul evanghelist menționează că Isus s-a născut la Nazaret, împlinindu-se astfel *Scriptura* (2,5-6). Pe de altă parte, Matei nu putea, asemenea lui Luca (2,39), să numească Nazaretul „cetatea lor”, întrucât preocuparea lui Matei era să explice cum a putut Familia sfântă să se stabilească la Nazaret⁵⁰. Și despre Elcana se spune că s-a întors de la Rama la casa sa (*1Sam* 2,11), fapt ce poate fi adăugat la lista paralelelor extrase din *1Sam* 1-2.

Conținutul din *Lc* 2,40 este mai bine scos în relief și, fără îndoială, mai ușor de înțeles dacă îl comparăm cu v. 52, care face referire la creșterea lui Isus, și cu 1,80, despre creșterea lui Ioan Botezătorul:

1,80: „Copilul creștea și se întărea în duh”.

2,40: „Iar copilul creștea și se întărea, plin de înțelepciune, și harul lui Dumnezeu era asupra lui”.

2,52: „Isus creștea în înțelepciune, statură și har înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor”.

⁵⁰ Vezi *Matthew*, 177, unde fac referire și la K. STENDAHL, „Quis et unde? An analysis of Mt 1-2”, în E. ELTESTER, ed., *Judentum – Urchristentum – Kirche*, Berlin 1964, 98.

Este remarcabil faptul că primele două texte încep în același fel (în gr.), în timp ce în al treilea text *creșterea* se explică prin alt termen: *prokoptein*, „a avansa, a se dezvolta progresiv”. În al doilea rând, se spune despre Ioan că se întărea „în duh”, în conformitate cu ceea ce s-a spus despre el, și anume că el era plin de Duhul Sfânt și înainte de nașterea sa (1,15). Despre Isus se spune doar că se întărea, plin de înțelepciune, favorizat fiind de un har venit de la Dumnezeu. Luca nu-l menționează pe Duhul Sfânt cu privire la creșterea lui Isus, probabil pentru a evita să spună că cel ce fusese zămislit de la Duhul Sfânt se întărea tot în Duhul (R.E. Brown, p. 469); trebuie să ținem cont și de ceea ce va fi relatat la botez (3,21-22). Dubla menționare a „înțelepciunii” cu privire la creșterea lui Isus poate fi pusă în raport cu modul special pe care îl va adopta Luca atunci când va vorbi despre înțelepciune (11,49; 21,15) și, mai ales, cu surprinzătoarea „inteligentă” de care a dat dovadă Isus în templu, la vârsta de 12 ani, în dialogul lui cu învățătorii (2,47). Paul menționează împreună „înțelepciunea” și „inteligenta spirituală” în *Col* 1,9.

Dintre sinoptici, doar Luca folosește termenul *charis*, „har, favoare”, deja din anunțul făcut Mariei (1,28.30), apoi de două ori cu privire la creșterea lui Isus și mai târziu pentru a exprima prima reacție la discursul inaugural pe care Isus îl va rosti la Nazaret. „Toți dădeau mărturie în favoarea lui și se mirau de cuvintele de har care ieșeau din gura lui” (4,22). Tot Luca a spus despre Ștefan că era „plin de har și de putere” (*Fap* 6,8). Luca vedea chemarea la misiune ca o *favoare* a lui Dumnezeu și *harul* său ca un factor indispensabil în creșterea spirituală corespunzătoare. Al treilea text (2,52) spune despre Isus că progresa și în *hêlikia*, termen care se poate referi și la „vârstă” (mai probabil în *Lc* 12,25) și la statura fizică, singurul sens posibil în *Lc* 19,3 (episodul cu Zahau). Traducerea „maturitate” (R.E. BROWN, p. 478) poate exprima foarte bine noțiunea pe care Luca o are în vedere în 2,52. În opera sa *Antichități iudaice* (XI, 230), I. FLAVIU spune despre Moise că el creștea mai repede în „inteligentă” decât în statură (*hêlikia*).

Paralela cea mai interesantă o constituie cu siguranță creșterea micului Samuel. Avem două notițe despre fiul lui Elcana. Mai întâi se spune că el „creștea înaintea Domnului” (*1Sam* 2,21) și apoi că el „creștea mereu cu vârsta și era iubit și de Dumnezeu și de oameni” (*1Sam* 2,26). Pentru „favoare” avem în ebraică, dar și în greacă, „bun, bine”, însă sensul general al propoziției se apropie de cel din *Lc* 2,52. Pentru *Cartea Proverbelor*, supunerea la directivele lui Dumnezeu este modul de a găsi „favoare (*charis*)... în ochii lui Dumnezeu și ai oamenilor” (3,3-4). La sfârșitul pericopei următoare vom discuta mai pe scurt despre chestiunile pe care le ridică uneori în teologie tema creșterii lui Isus în unele privințe, cele ce par unite, într-un fel, la persoana divină a Fiului lui Dumnezeu.

§ 10. ISUS ÎN TEMPLU, CASA TATĂLUI SĂU (2,41-52)

⁴¹ Părinții lui mergeau în fiecare an la Ierusalim de sărbătoarea Paștelui.

⁴² Când avea el doisprezece ani, au urcat acolo după obiceiul sărbătorii.

⁴³ Împlinindu-se acele zile, pe când se întorceau, copilul Isus a rămas în Ierusalim, dar părinții lui nu știau.

⁴⁴ Socotind însă că este cu grupul de pelerini, au mers cale de o zi și-l căutau printre rude și cunoscuți.

⁴⁵ Negăsindu-l, s-au întors la Ierusalim, căutându-l.

⁴⁶ După trei zile, l-au găsit în templu, stând în mijlocul învățătorilor, ascultându-i și punându-le întrebări.

⁴⁷ Toți cei care îl ascultau se mirau de înțelepciunea și de răspunsurile lui.

⁴⁸ Văzându-l, ei au rămas înmărmuriți și mama lui i-a spus: „Fiule, de ce ne-ai făcut aceasta? Iată, tatăl tău și cu mine te-am căutat îngrijorați”.

⁴⁹ El însă le-a spus: „De ce m-ați căutat? Nu știati că eu trebuie să fiu în casa Tatălui meu?”

⁵⁰ Însă ei n-au înțeles cuvântul pe care li-l spusese.

⁵¹ Apoi a coborât cu ei, a venit la Nazaret și era supus lor. Iar mama lui păstra toate aceste cuvinte în inima ei.

⁵² Isus creștea în înțelepciune, statură și har, înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor.

Și această istorisire provine din tradiții locale, tot cu caracter iudaic; ea arată încă o dată (cf. 2,22-24) că Iosif și Maria observau cu fidelitate cutumele iudaice. Această nouă relatare trebuie să umple golul ce separă prima copilărie a lui Isus de vârsta sa adultă. Chiar dacă repetăm, trebuie să reținem faptul că prima versiune a povestirilor copilăriei se încheia o dată cu 2,40. Apoi, descoperind această tradiție despre Isus la templu, Luca a adăugat-o la textul său fără a o modifica. De aici aparența unei noi împărțiri a expunerii. Trebuie să subliniem faptul că v. 41 reprezintă legătura redacțională ce oferă istoriei un cadru și o perspectivă (W.E. BUNDY, p. 23). Următoarele două versete îl conduc rapid pe cititor de la călătoria spre Ierusalim la drumul întoarcerii, aproape fără a menționa observarea sărbătorii. Este clar că relatarea trebuie, mai ales, să se îngrijească de cadrul pentru declarația-cheie a lui Isus din v. 49.

Textul lui Luca presupune că cititorul cunoaște *Sărbătoarea Paștelui*, legată de exod, numită și *Sărbătoarea Azimelor* (cf. Lc 22,1). Această presupunere indică probabil faptul că naratorul se inspiră dintr-o sursă. În mod normal, bărbații din Israel trebuiau să meargă la Ierusalim, la sanctuarul central, pentru a celebra *Paștele*, la fel și *Rusaliile* (numite și *Săptămâni*), și mai ales *Sărbătoarea Corturilor*, sărbătoarea secerișului (cf. Ex 23,14-17). Evident că și femeile puteau să-și însoțească soții, însă această lege a pelesrinajelor nu le obliga, cu atât mai puțin pe băieții care nu împliniseră 12 ani,

vârstă la care copilul devenea, potrivit unei terminologii posterioare, *bar mitzwah*, „fiul legii” (după legislația *Talmudului*, copilul devenea „bărbat” în momentul în care împlinea vârsta de 13 ani). Practic, cei care locuiau în regiuni îndepărtate, precum Galileea, sau în afara Palestinei făceau pelerinajul la Ierusalim doar o dată pe an, sau cel puțin o singură dată în timpul vieții. Pelerinii din Galileea călătoreau cu familia sau în grupuri uneori atât de mari cât să constituie o *synodia*, „companie” sau „caravană”. Faptul că părinții l-au lăsat pe Isus să se descurce singur la întoarcere arată că ei îi ofereau o anumită libertate, fără îndoială, încurajată prin buna sa conduită obișnuită. Nu este posibil să știm ce distanță a fost parcursă în timpul primei zile a călătoriei de întoarcere, întrucât nu ni se spune când anume caravana a părăsit Ierusalimul; probabil, foarte devreme. Comentariile noastre nu sunt în mod necesar pertinente pentru o reconstituire a „faptelor”, deoarece episodul, după cum am spus, a fost probabil „compus” cel puțin în parte pentru a servi drept cadru pentru primul discurs al lui Isus pe care îl menționează evanghelistul (v. 49).

După trei zile de la despărțire (v. 46) părinții l-au găsit pe Isus „stând în mijlocul doctorilor” (*didaskaloi*, lit. „învățători”) sau la picioarele lor (cf. *Fap* 22,3), probabil alături și de alte persoane care ascultau și întrebau. În tradiția despre ministerul public, Isus este cel numit *didaskalos* (cf. 7,40), în timp ce ceilalți sunt fie învățători ai *Legii*, fie cărturari (cf. 5,21). Lui Luca îi place să amintească „uimirea” religioasă atunci când aceasta se manifestă. Deja din 2,18.33, evanghelistul notează că oamenii se mirau (*thaumazein*) de cele ce se spuneau despre Isus. Mai târziu ei „se vor mira” de cuvintele pline de har pe care le rostea (4,22); mulțimile se mirau în fața exorcismelor (11,14) și a minunilor pe care le săvârșea (8,25.43). La fel și cărturarii și mai-marii preoților erau fascinați de răspunsul pe care l-a dat cu privire la impozitul Cezarului (20,26). În *Lc* 2,47 aflăm că cei care îl ascultau „erau stupefiați” de inteligența și răspunsurile sale. În versetul următor este folosit *ekplêssesthai* pentru a spune că Maria și Iosif „au rămas înmărmuriți”, verb ce figurează și în 4,32 și 9,43, tot expresii pe tema „uimirii”. Maria este cea care îi vorbește copilului, întrucât mama a experimentat cea mai mare îngrijorare și cea mai mare emoție atunci când l-a găsit. Cei doi părinți s-au mirat să-l găsească în mijlocul învățătorilor, dar și datorită comportamentului său de neașteptat. Ar trebui să încercăm să reconciliem tonul întrebării Mariei, reproșul ei voalat, cu cunoașterea pe care o avea despre demnitatea fiului ei, „Fiul Celui Preaînalt” (*Lc* 1,32)? Cu siguranță, bunavestire nu a făcut-o pe Maria să cunoască toate implicațiile maternității sale extraordinare. Este mai sigur să presupunem că originea episodului cu Isus în templu trebuie căutată în acele ambiente care nu făceau parte din curentul misterului bunevestiri.

„De ce m-ați căutat?” (v. 49) nu este un reproș; Isus regretă doar această tulburare și această îngrijorare inutilă și pare să întrebe: cum de n-au înțeles ei încă faptul că vocația sa specială îl cheamă în altă parte? „La Tatăl meu” din a doua parte a v. 49 redă foarte bine expresia din greacă, la fel ca și „în casa Tatălui meu”⁵¹. Unele paralele atestă acest sens pentru *en tois tou patros mou* (Iob 18,19; Est 7,9), ca și un alt pasaj din *Contra Apionem* a lui I. FLAVIU (I, 118), *en tois tou Dios*, „lângă Dumnezeu” (cf. R.E. BROWN, p. 476). Chiar dacă cuvântul „casă” nu apare în textul grec din Lc 2,49, se poate ușor subînțelege, din moment ce Dumnezeu numește templul în alte pasaje „casa mea” (Lc 19,46), iar Isus vorbește despre „casa Tatălui meu” (In 2,16), despre „casa lui Dumnezeu” (Lc 6,4). Mai multe versiuni vechi și mărturii patristice favorizează expresia „în casa Tatălui meu”, însă *in his quae Patris mei sunt* din Vulgata optează pentru „în cele ale Tatălui meu”.

Lc 2,49 este unicul text care arată că Isus îl numește pe Dumnezeu *tată* în prezența lui Iosif, chiar dacă alte afirmații în acest sens mai apar în Lc 10,22; 22,29 și In 20,17. Mai mult, găsim aici, în Lc 2,49, prima menționare a lui *dei*, „trebuie”, rostit din gura lui Isus pentru a exprima „necesitatea”, pe care Luca o subliniază în mod deosebit (vezi *Introdúcere* b, 2); în Luca, Isus își vede toată viața, toată activitatea și, mai ales, pătimirea ca derulându-se în lumina voinței lui Dumnezeu, înțeleasă ca un *dei*. În Lc 2,49-50, neînțelegerea lui Isus cu părinții nu se referă la filiațiunea divină, care după Luca le-a fost revelată până la un anumit punct, ci la modul prin care se exprimă această filiațiune: „trebuie” al Tatălui care îl cheamă pe Isus departe de familia sa. După R.E. BROWN (p. 492), „răspunsul lui Isus în In 2,4 și Lc 2,49 anticipă genul de declarație pe care îl găsim în centrul aceluiași minister public, în Mc 3,31-35: în privința familiei care îl caută, Isus le răspunde discipolilor: «Oricine face voința lui Dumnezeu, acela îmi este și frate și soră și mamă»”.

La fel cum Familia sfântă „urca” (cf. 2,4) la Ierusalim pentru sărbătoare, tot astfel ea „coboară” acum spre Nord și se întoarce la Nazaret. Aici Isus „le era supus”, în mod continuu, după cum o exprimă verbul grec. După ce afirmase prioritatea datoriei față de Tatăl ceresc, el reia împlinirea datoriei filiale naturale, și era atât de ascultător, încât nimeni nu putea bănuși că el este infinit mai mult decât fiul lui Iosif, până în momentul viitoarei sale autorevelări (cf. Lc 4,22). Același v. 51 spune că Maria „păzea toate acestea în inima ei”. Ea le înțelegea din ce în ce mai bine sensul lor profund. Asupra acestei teme, vezi observațiile noastre cu privire la Lc 1,66 și 2,19.

⁵¹ Adoptată de BJ în ediția din 1973, expresia „la Tatăl meu” („apud Patrem meum”) redă, se pare, originalul grec, ca și „aproape de”, folosită de Lagrange, care consideră că „în casa Tatălui meu” este prea explicit și prea impersonal. Despre posibilele aluzii la Mal 3,1, vezi LAURENTIN, *Les évangiles*, 93.

Nota biografică finală din v. 52 a fost deja explicată odată cu paralela sa din v. 40. Teologii creștini, care sunt interesați încă să concilieze datele evanghelice cu definițiile cristologice posterioare, propun diferite explicații pentru această „creștere” a lui Isus, mai ales în înțelepciune, la care am făcut de două ori referire (2,40 și 2,52). Pentru M.J. Lagrange, Luca a vrut să afirme acest „progres” pentru a-i combate pe docetiști și pe apolinaristi, care negau existența unei inteligențe umane în Cristos. Potrivit doctrinei tradiționale, Isus poseda o știință înăscută, însă primise o cunoaștere experimentală a lumii vizibile în care trăise. Și această știință înăscută manifesta un „progres” în felul de a se evidenția⁵². În modul nostru de a discuta, Isus progresa în har chiar și înaintea lui Dumnezeu, deoarece, pe măsură ce facultățile sale mintale se dezvoltau, atunci și viața sa interioară devenea din ce în ce mai aptă să primească această abundență de har rezervată Fiului cel iubit (3,22). Putem spune că cei care se aflau în preajma sa pe pământ manifestau întotdeauna față de el o admirație foarte mare: calitățile sale naturale și morale se dovedeau excepționale din toate punctele de vedere, totuși fără a face din el un super-om, fapt ce ar fi contrazis autenticitatea întrupării. Nu se caută aluzii prea precise în nota din *Lc* 2,52: după cum am văzut, o mărturie asemănătoare a fost formulată pentru a marca creșterea tânărului Samuel (*1Sam* 2,26).

⁵² În *Christologie. Essai dogmatique*, vol. 1, *L'Homme Jésus*, Paris 1968, Ch. DUQUOC încearcă să exprime „semnificația teologică a anilor obscuri”, p. 39-41. Vorbind despre „creșterea” lui Isus, Luca urmărise să „justifice perioada relativ lungă a anilor de la Nazaret prin maturizarea necesară pentru a întreprinde anunțarea împărăției” (p. 39). „În omul-Isus, Dumnezeu învață să coabiteze cu omul și omul să coexiste cu Dumnezeu” (*ibid.*). „Creștinismul nu anunță moartea lui Dumnezeu, ci umanitatea lui Dumnezeu” (p. 41).

II

PRELUDIU: MINISTERUL LUI IOAN ȘI ISPITIRILE LUI ISUS (3,1-4,11)

În această scurtă secțiune a Evangheliei sale, Luca îi conduce pe cititori mai aproape de ministerul public al lui Isus. Ioan, supranumit Botezătorul, se află din nou în centrul scenei, însă va trebui să o părăsească curând, după ce va fi anunțată apropiata venire a Celui mai Puternic. O notiță istorică solemnă pregătește cadrul de la începutul ministerului lui Ioan, cu scopul de a uni această perioadă nouă și decisivă a istoriei mântuirii de istoria lumii. Înainte de a-l introduce direct pe Isus, Luca îl îndepărtează din scenă pe Ioan, anticipând arestarea sa, trecând astfel sub tăcere rolul său la botezul lui Isus. Din motive pe care va trebui să le examinăm, Luca plasează genealogia lui Isus după botezul său, iar în expunerea ispitiilor urmează o ordine diferită față de cea din Matei.

§ 11. IOAN BOTEZĂTORUL ÎNDEAMNĂ LA POCĂINȚĂ (3,1-18)

¹ În anul al cincisprezecelea al domniei lui Tiberiu Cezar, pe când Ponțiu Pilat era guvernator al Iudeii, Irod, tetrarh al Galileii, Filip, fratele său, tetrarh al ținutului Itureii și Trahonitidei, iar Lisania, tetrarh al Abilenei,

² pe timpul arhieriei Anna și Caiafa, cuvântul lui Dumnezeu a fost către Ioan, fiul lui Zaharia, în pustiu.

³ El a venit în toate împrejurimile Iordanului, predicând botezul convertirii spre iertarea păcatelor,

⁴ așa cum este scris în cartea cuvintelor lui Isaia profetul:

„Glasul celui care strigă în pustiu:

«Pregătiți calea Domnului,
faceți drepte cărările lui;

⁵ orice vale va fi umplută
și orice munte sau deal va fi nivelat;
drumurile strâmbe vor fi îndreptate,
iar cele cu gropi vor fi netezite

⁶ și orice făptură va vedea
mântuirea lui Dumnezeu»”.

⁷ Așadar, spunea mulțimilor care veneau ca să fie botezate de el: „Pui de vipere! Cine v-a învățat să fugiți de mânia care are să vină?

⁸ Faceți roade vrednice de convertire și să nu începeți a spune în voi înșivă: «Noi îl avem de tată pe Abraham», căci vă spun că Dumnezeu poate să-i ridice fii lui Abraham din pietrele acestea.

⁹ Securea este deja pusă la rădăcina pomilor; deci orice pom care nu face rod bun va fi tăiat și aruncat în foc”.

¹⁰ Iar mulțimile îl întrebau: „Atunci ce trebuie să facem?”

¹¹ Răspunzând, le-a spus: „Cel care are două tunici să împartă cu cel ce nu are, iar cine are de mâncare să facă la fel”.

¹² Au venit și unii vameși ca să fie botezați și i-au spus: „Învățătorule, noi ce trebuie să facem?”

¹³ El le-a spus: „Nu pretindeți mai mult decât ceea ce a fost fixat pentru voi”.

¹⁴ Și unii soldați l-au întrebat la fel spunând: „Iar noi ce trebuie să facem?” El le-a zis: „Nu maltratați și nu acuzați pe nimeni pe nedrept și fiți mulțumiți cu solda voastră”.

¹⁵ Deoarece poporul era în așteptare și toți se întrebau în inima lor despre Ioan, dacă nu cumva este el Cristosul,

¹⁶ Ioan le-a răspuns tuturor: „Eu vă botez cu apă, însă vine unul mai puternic decât mine, căruia nu sunt vrednic să-i dezleg cureaua încălțăminte. El vă va boteza în Duhul Sfânt și cu foc.

¹⁷ Lopata de vânturat este în mâna lui ca să curețe aria și să adune grâul în grânarul său, iar pleava o va arde în focul care nu se stinge”.

¹⁸ Astfel, prin multe alte îndemnuri, el predica poporului vestea cea bună.

Scrierea recunoscută în general ca fiind cea mai veche Evanghelie, adică a lui Marcu, începe brusc, după un titlu⁵³, cu un citat adaptat din *Mal* 3,1: „Iată, îl trimit pe mesagerul meu! El va îndrepta calea înaintea mea”. Vom mai întâlni acest pasaj în Luca (7,27) și în Matei (11,10), în cuvintele rostite de Isus discipolilor lui Ioan, cu privire la învățătorul lor. Ceea ce s-a spus inițial despre venirea lui Dumnezeu se aplică acum la venirea lui Cristos Domnul. Dacă Matei și Luca aveau în mâinile lor textul lui Marcu pe care îl cunoaștem noi, ei au omis aici citatul din *Malahia*, întrucât apărerea prea departe în sursa lor „Q” (despre „Q”, vezi în *Introducere* I, c). Și *Mc* 1,1-8 și vechile discursuri kerigmatice (cf. *Fap* 10,37; 13,24) arată faptul că proclamarea evangheliei începea cu ministerul lui Ioan în deșert (vezi și *Fap* 1,22).

Luca începe deci expunerea activității lui Ioan situând-o din punct de vedere istoric în raport cu lumea romană și cea iudaică. Al cincisprezecelea

⁵³ Doar Marcu a dat un titlu expunerii sale, intitulând-o *euaggelion*, adică „vestea cea bună” a mântuirii în Cristos, sau a lui Cristos însuși, cum pare să o sugereze texte precum *Mc* 8,35 și 10,29. *Euaggelion* a însemnat la început „cuvântul predicat” și nu a fost folosit decât mai târziu pentru a desemna o scriere. Pentru Marcu, ca și pentru Paul, evanghelia nu este, înainte de toate, un discurs despre Isus, ci proclamarea lui Cristos înviat, în care el este din nou făcut prezent.

an al domniei lui Tiberiu pare să fie socotit în manieră siriană, începând cu 1 octombrie anul 27 și încheindu-se pe data de 30 septembrie anul 28. Pontius Pilatus a guvernat provincia romană a Iudeii (vezi *Lc* 1,39) ca *procurator* din anul 26 până în anul 36 d.C. Însă inscripția *Tiberium* descoperită la Cezareea Maritimă în anul 1961 îi conferă lui Pilat titlul *praefectus Iudaeae*, în timp ce în *Analele* sale (XV, 44) P.C. Tacitus scrie că acesta era *procurator*. Numele lui Irod (Antipa) apare și în *Lc* 9,7-9; 13,31-32; 23,7-12. El a domnit peste Galileea și peste Perea⁵⁴ din anul 4 î.C. până în anul 39 d.C. El și Filip erau fiii lui Irod cel Mare (cf. *Mt* 2,1), însă din două mame diferite. Itureea, Trahonitida, Gaulanitide sunt diferite nume date în perioada greco-romană acestei regiuni a Palestinei de N-E ce corespunde Basanului din *Vechiul Testament*. Localitatea Cezareea lui Filip, care nu este menționată în mod explicit în Luca (însă vezi 9,18-22), se afla în valea orientală a aceleiași regiuni, numită astăzi Golan, după *Dt* 4,43. I. FLAVIU vorbește despre un rege din Abilene numit Lysanias (*Antichități iudaice*, XIX, 275), care a fost ucis în anul 34 î.C.; se crede că unul dintre succesorii săi a purtat același nume, fapt indicat de unele inscripții. Teritoriul Abilenei înconjură orașul Abila, în valea Barada, aproximativ la 20 de mile N-V de Damasc. Probabil, Luca a scris „pe timpul arhieriei Anna și Caiafa” din următorul motiv: Caiafa purtase titlul de mare preot în perioada dintre anii 18 și 36, iar Anna, socrul său și fost mare preot, continua să exercite o autoritate concretă printre preoții din Ierusalim (cf. *Fap* 4,6 și *In* 18,13).

Multe cărți profetice, *Os* 1,1, *Mih* 1,1 și *Ag* 1,1 inclusiv, încep cu formulări asemănătoare celei din *Lc* 3,2b: „cuvântul lui Dumnezeu a fost către Ioan, fiul lui Zaharia, în pustiu”. Acest mod de a prezenta vocația lui Ioan Botezătorul coincide cu ideea lui Luca potrivit căreia Ioan a fost ultimul profet al *Vechiului Testament* (cf. 16,16). Am putea reține că Luca îl avea în vedere mai ales pe Ieremia (1,2), care, la rândul său, primise o consacrare tot înainte de nașterea sa (*Ier* 1,5; *Lc* 1,13) și care proclamase iminența judecării escatologice (*Ier* 1,10; *Lc* 3,17).

Marcu și Matei descriu un alt Ioan ca botezătorul sau cel care botează, însă doar Luca îl identifică ca fiind „fiul lui Zaharia”, după o amintire a faptelor raportate și explicate în relatarea sa despre copilărie. Dacă în Matei Ioan predică „în deșertul Iudeii”, ceea ce se poate referi la un teritoriu extins, Luca îi limitează activitatea în „ținutul Iordanului”. Această restricție poate reflecta tendința lui Luca de a-l distanța cât mai mult posibil pe Ioan

⁵⁴ „Perea” nu este un nume biblic, însă I. FLAVIU (*Războiul iudaic*) folosește termenul (II, 44-47) pentru a desemna regiunea care, în *Mt* 19,1 și în alte texte, este numită teritoriul de „dincolo de Iordan” (cf. *In* 1,28; 10,40). Și textul non-marcian din *Lc* 9,51-19,27 (urcarea la Ierusalim) se situează în parte în Transiordania și din această cauză este numit uneori „secțiunea pereeană”.

de Isus, precum și timpul și locul activităților lor respective. Luca omite să pomenească câteva prezențe semnificative ale lui Isus în regiunea Iordanului, excepție făcând botezul său și trecerea de-a lungul Iordanului (18,15), în contrast cu *Mc* 3,8/*Mt* 4,25; *Mc* 10,1/*Mt* 19,1. Ne putem întreba dacă Luca știa că Ierihonul se află în apropierea Iordanului.

„Predicând (sau *proclamând*) botezul convertirii spre iertarea păcatelor.” sunt cuvintele lui Marcu din 1,4. Termenul *kêrussein* (cf. „kerigmă”) se potrivește foarte bine pentru predica lui Ioan, întrucât era folosit pentru a exprima „proclamarea” profeților *Vechiului Testament* (cf. *Lc* 4,18-19, citând *Is* 61,1-2). Însă Luca nu spune, precum *Mt* 3,2, că Ioan proclama venirea împărăției. El îi rezervă lui Cristos această sarcină (8,1), pe care trebuie „să o proclame” în mod absolut (4,44). Matei nu atribuie botezului lui Isus puterea de a ierta păcatele, acesta fiind efectul morții prin jertfa lui Isus (26,28). Însă Luca ori sursa lui asociaseră deja iertarea păcatelor la mântuirea poporului lui Dumnezeu (1,77).

În comentariul la *Mt* 3,1-6 am enumerat câteva aspecte distincte ale botezului lui Ioan în raport cu alte botezuri practicate în acea vreme, în special botezul prozelitilor⁵⁵. Ultimul ritual se adresa păgânilor care doreau să adere la iudaism, însă botezul lui Ioan era destinat iudeilor ce voiau să obțină o purificare superioară celei pe care o puteau primi prin sacrificarea animalelor, o purificare capabilă să-i facă să intre într-o nouă viață de comuniune cu Dumnezeu. În privința cuvântului *metanoia* (tradus și „convertire”), spunem doar că „pocăința” este traducerea cea mai potrivită și că pentru Ioan și ceilalți evangheliști iertarea păcatelor trebuia să fie însoțită de o reînnoire interioară. În discursurile kerigmatice lucane, *metanoia* însoțește botezul creștin (*Fap* 2,38), iar evreii sunt invitați să se căiască pentru rolul lor în condamnarea lui Isus (3,19). În *Fap* 5,31, Dumnezeu l-a înălțat pe Isus drept conducător și mântuitor, „ca să acorde Israelului convertirea și iertarea păcatelor”. Am văzut la sfârșitul introducerii că motivația pocăinței tinde în Luca să se detașeze de imperativul ce trebuie să se nască din urgența escatologică.

Luca (3,4) are propria sa introducere din *Is* 40,3-5. Expresia „în carte” apare doar în *Mc* 12,26 și în opera lui Luca (20,42 și *Fap* 1,20; 7,42). Luca distinge cu chibzuință „deșertul”, unde Ioan primise chemarea, de „regiunea Iordanului”, în care acesta predica. Totuși, textul din Isaia, „glasul celui care strigă în pustiu”, se poate referi și la Ioan în Luca, din moment ce ambele râuri ale Iordanului erau practic deșertice (Lagrange). Cuvintele

⁵⁵ Pentru mai multe detalii, se poate consulta ediția completă a comentariului, *Matthew*, 245-247 sau *Matteo*, 262-264. Vezi și J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J.-Ch. - 300 ap. J.-Ch.)*, Gembloux 1935; J. SCHMITT, „Le milieu baptiste de Jean le Précurseur”, în *RevSR* 47 (1973), 391-407.

lui Isaia sunt amintite exact în același fel în cei trei sinoptici, însă acolo unde *Septuaginta* citește „îndreptați (sau faceți netede) căile Dumnezeului nostru”, ei scriu „faceți drepte cărările lui”, ceea ce reprezintă o interpretare mesianică. Însă și „pregătiți calea Domnului” se poate foarte ușor referi la Cristos, din moment ce *Kyrios* (grecescul pentru „Domn”, în LXX) este folosit pentru Isus Cristos în *Noul Testament*. De nenumărate ori această dublă atribuire a lui *Kyrios* a servit scriitorilor *Noului Testament* pentru a exprima credința lor în divinitatea lui Cristos. Și secta de la Qumran a recurs la *Is 40,3* în scrieri, însă cu un scop particular⁵⁶.

Deutero-Isaia vorbise despre întoarcerea din exilul babilonian în termeni ce sugerau un nou exod în care Dumnezeu însuși își conducea poporul spre o nouă țară promisă (41,18; 43,19). Tradiția creștină primară s-a servit de acest motiv pentru a vorbi despre un *al treilea exod*, cel pe care Ioan Botezătorul l-a proclamat în deșert. Însă acest nou exod lua o nouă dimensiune, una spirituală, condensată pe noțiunea și realitatea *împărăției lui Dumnezeu*. Luca continuă citatul din Isaia până la v. 6, pentru a include astfel că „orice făptură va vedea mântuirea lui Dumnezeu”, pe aceeași linie cu concepția sa despre o mântuire oferită tuturor, și evreilor și păgânilor. Pe de altă parte, el omite una dintre liniile lui Isaia, „Gloria Domnului se va arăta”, probabil deoarece pentru Luca adevărata glorie a Domnului va apărea în Cristos în momentul înălțării sale (24,26).

Predica lui Ioan (3,7-18)

După ce a descris misiunea lui Ioan (3,3-6), Luca relatează unele tradiții cu privire la conținutul predicii acestuia. Spre deosebire de introducere (v. 7a), textul primei secțiuni (7b-9) este aproape identic cu cel din Matei și nu îl vom explica în detalii aici. Cele cinci versete care urmează sunt proprii lui Luca, iar îndemnurile către diferitele grupări trebuie să ne rețină aici atenția (3,10-14). Ultimele versete ale secțiunii (15-18) vorbesc despre Mesia care vine și despre judecata escatologică. O parte dintre ele provin din Marcu și cealaltă parte din sursa „Q”.

Pentru Luca, nu Ioan, ci Isus este cel care-și asumă rolul lui Ilie (cf. 1,17), și acesta ar fi putut constitui motivul pentru care a omis descrierea Botezătorului amintită în *Mc 1,6* și *Mt 3,4*. După Matei, Ioan îi apostrofa *pe farisei și pe saducei* cu expresia „pui de vipere”, care mai apare doar în *Mt 12,34* și *23,33*. Din punct de vedere istoric, nu este posibil ca Ioan Botezătorul să fi adresat această mustrare întregului său auditoriu, după

⁵⁶ După cum o arată și un text din *Regula comunității* (1QS VI, 13-16), qumranienii asociau *Is 40,3* cu perioada mozaică și justifică *post factum* despărțirea lor de templu și de clerul saduceilor, încredințându-se „vieții perfecte în deșert” propuse de Isaia. Vezi și nota precedentă 38.

cum sugerează *Lc 3,7*, chiar dacă restul alocuțiunilor sale se potriveau tuturor, din moment ce toți evreii se puteau recomanda ca fiind „fiii lui Abraham”. Pe de altă parte, o formulă precum „mânia care vine” se potrivește mai bine în adresarea către o mulțime, întrucât reflectă limbajul *Vechiului Testament* (cf. *Is 30,27*; *Sof 2,2*). În *Mt 3,8*, cei ce ascultau erau invitați să producă „un rod vrednic de convertire”. În cele mai bune manuscrise, la *Lc 3,8* întâlnim „roade”, la plural. Dacă pluralul reflectă o schimbare intenționată, putem surprinde aici o aluzie la faptele bune umane în general, în armonie cu insistența lui Luca asupra responsabilității personale cu privire la mântuirea individuală. Însă în versetul următor (3,9) întâlnim „fruct” la singular.

Versetele 10-14, proprii lui Luca, reflectă voința aceluiași evanghelist de a transforma învățătura lui Ioan în îndemnurile capabile să modifice conduita din viața zilnică (cf. 9,23). Chiar dacă în comunitatea *noii alianțe* a localității vecine, Qumran, se recomanda retragerea din viața obișnuită spre căutarea unui ideal sectar, predica lui Ioan se adresa tuturor claselor societății, fără a-i exclude pe colecatorii de impozite, pe care evreii observanți îi considerau păcătoși (*Lc 5,30*). Ioan nu le cere să-și schimbe ocupația, ci, dacă este cazul, să-și îmbunătățească viețile. Tuturor le recomandă practicarea carității (v. 11), la fel cum făcuse *Deutero-Isaia* înaintea lui: să împartă pâinea cu înfometajii, să ofere ospitalitate celor fără adăpost, să dăruiască îmbrăcăminte celor care nu au nicio haină (58,7). Anumite grupări trebuie să se apere împotriva acelor ofense la care îi expune profesia. Vameșii trebuiau să fie onești și să nu pretindă mai mult decât ceea ce era stabilit. Soldații trebuiau să se mulțumească cu solda lor și să nu facă abuz de putere pentru a extorca bani. Acești „soldați” sunt probabil recrutați din rândul evreilor pentru a-i sprijini pe vameși în împlinirea oficiului lor (Lagrange). Aceste tipuri de îndemnuri propuse de Ioan demonstrează faptul că acesta credea că orice popor putea aduce „roade vrednice de convertire”.

Și Luca și evanghelistul Ioan (1,24-26) au accentuat declarațiile lui Ioan Botezătorul cu privire la faptul că nu el este Cristos (cf. *In 3,28*). Pe de altă parte, doar Marcu și Matei relatează că multă lume venea de la Ierusalim și din Iudeea pentru a fi botezată în Iordan (*Mc 1,5*). Când Luca spune că se adresa „mulțimilor”, el vorbește mai curând despre diversitate decât numeric, adică despre toate tipurile de persoane. Doar Luca lasă să se înțeleagă faptul că mișcarea în favoarea lui Ioan capătă o culoare „mesianică” (3,15). Însă „toți se întrebau în inima lor” pare să fie o reflecție a sfântului Luca, comparată cu formularea din 1,66. Fraza figurează într-o propoziție ce servește, mai ales, să introducă declarația lui Ioan: botezul său nu este decât un ritual pregătitor în vederea unui botez superior, al Celui mai Puternic.

Pentru M.B. Boismard, cuvântul original despre „mai vrednic” va fi mai bine păstrat în *In 1,27/Fap 13,25b*, unde nu este reprezentat decât contrastul maestru/discipol (*Synopse II*, p. 77). În tradiția sinoptică a fost introdusă o

nouă temă, a Celui mai Puternic, care aparține mai degrabă controversei despre Beelzebul. În acest context, Isus este mai puternic, comparat cu Satana, care este doar puternic și în *Lc* 11,12 întâlnim comparativul *ischuroteros*, exact ca în 3,16. Aici, Isus este „mai puternic” decât Botezătorul, nu în sensul că l-a învins, ci „în sensul că este mai bine pregătit decât el pentru a-l învinge pe Satana, deoarece posedă plinătatea Duhului lui Dumnezeu, sursă de putere și de forță” (*ibid.*). (Vezi 3,22 și 4,11). Dacă Luca l-a urmat pe Marcu cunoscut de noi, atunci el a omis fraza „după mine vine...”, probabil de teamă ca Isus să nu apară ca discipol al lui Ioan. În *Fap* 13,25, Luca a scris „după mine”, însă doar în sens temporal⁵⁷.

A boteza cu Duh Sfânt și cu foc (3,16)

Botezul cu apă (v. 16a), mai curând decât botezul în Iordan, caracterizează ritualul practicat de Ioan Botezătorul. Este mai dificil să determinăm sensul celui alt ritual, al Celui mai Puternic: „el vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc”. În *Lc* 3,16, verbul „a boteza” este folosit de două ori, cu scopul de a pune în contrast două ministere. Totuși, nu este necesar să vedem în botezul care va avea loc botezul creștin; în general, poate fi vorba despre darul Duhului Sfânt, ca și în acest pasaj din Fapte: „Ioan a botezat cu apă, dar voi veți fi botezați cu Duhul Sfânt, nu după multe zile” (1,5; cf. 11,15). „El vă va boteza cu Duhul Sfânt” din *Mc* 1,8 poate fi înțeles în sens larg ca fiind opera lui Mesia în ansamblul ei, adică operă de purificare și de sfințire. Și secta de la Qumran aștepta binefacerile escatologice de acest tip: „Atunci Dumnezeu va curăța prin fidelitatea sa toate faptele omului... purificându-le prin duhul sfințeniei (*rûah qôdeš*), precum apele lustrale” (*Regula comunității*, IV, 20 ș.u.).

Cât privește formularea „Q” din Matei/Luca „el vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc”, ar fi mai prudent să propunem o explicație simplă. Dacă aceleași persoane trebuiau să primească același fel de dublu-botez, atunci trebuie să fi fost vorba despre darul Duhului Sfânt în comunitatea creștină primară: darurile Duhului de la Rusalii se vor manifesta sub formă de limbi de foc (*Fap* 2,2); iar focul, element mai „spiritual” decât apa, servește ca metaforă în mai multe texte din *Vechiul Testament* pentru a semnifica un proces de purificare (*Is* 1,25; *Ier* 6,29). Însă ne putem gândi la două

⁵⁷ După cum am indicat în *Matthiew* (p. 35), titlul mesianic *ho erchomenos*, „cel care vine”, îl înlocuiește în *Mt* 3,11 pe simplul *erchetai*, „el vine”, din *Mc* 1,7/*Lc* 3,16. În același verset, Ioan Botezătorul se declară nedemn „să dezlege sandalele” Celui mai Puternic (*Mt*), adică ale lui Mesia. Vezi la aceeași pagină din *Matthiew* rezumatul unui studiu recent care surprinde în declarația lui Ioan cu privire la sandale un sens juridic metaforic: nimeni nu îl poate deposeda pe Cristos de dreptul său de a fi Mesia, Mirele lui Israel (*Biblica*). Despre Isus „Mire”, vezi comentariul la *Lc* 7,33-35.

botezuri diferite, unul cu Duh Sfânt, pentru cei căiți, și unul cu foc, cel al judecății, pentru cei care nu s-au convertit (cf. J.D.G. Dunn, p. 86). Formularea din „Q” ar reprezenta o îmbinare dintre două tradiții: una vedea în cuvântul lui Ioan o profeție a darului Duhului prin Cristos, așteptat pentru era mesianică (cf. *Ez* 35,27), și cealaltă, mai mult în armonie cu teologia sursei, a înțeles că, pentru Ioan, Cel mai Puternic era o figură a timpurilor din urmă, ce va fi anunțat judecata definitivă după modele apocaliptice.

Pe de altă parte, în *Lc* 3,16b, nu suntem siguri dacă însoțirea lui „Sfânt” cu Duhul este autentică; epitetul probabil că nu figurează în tradiția cea mai veche care menționează cuvintele lui Ioan și ar fi fost adăugat textului compus, potrivit modului creștin de a vorbi. În acest caz, Ioan ar fi putut spune: „Eu vă botez cu apă, dar unul mai puternic decât mine vă va boteza cu vânt și cu foc”. Termenul grec *pneuma*, ca și latinescul *spiritus*, poate însemna fie „vânt”, fie „spirit”; la Rusalii, coborârea Duhului a produs „un vuiet ca la venirea unei vijelii puternice” (*Fap* 2,2). Dat fiind faptul că în tradiția creștină focul și apa figurează ca simboluri ale Duhului Sfânt, „prevestirea lui Ioan cu privire la un botez devastator prin vânt și foc putea ușor să devină în tradiția Bisericii una dintre profețiile botezului generator cu Duh Sfânt, așa cum era experimentat în fiecare convertire”⁵⁸. La prima vedere, se poate crede că această interpretare este lipsită de fundament biblic, însă numeroase texte descriu judecata lui Dumnezeu ca fiind lucrarea vântului asupra câmpului (*Is* 41,16; *Ier* 51,2, *Înt* 5,23). Mai mult, vântul furtunii și focul figurează uneori împreună (cf. *Is* 29,6; 66,15; *Ier* 11,16), în mod deosebit în descrierea Fiului Omului venind pentru judecată pe norii cerului (*4Esd* 13,10.27). Se poate deci susține (cf. *Matthieu*, p. 37) că însuși Ioan Botezătorul a spus mulțimilor: „Eu vă botez cu apă, cel care vine vă va boteza cu foc”. Este dificil să aflăm în ce moment *pneuma*, „vânt” sau „Duh”, a fost adăugat pe lângă *pur*, „foc”. Totuși, probabil versiunea din Matei/Luca reflectă mai bine predica inițială a Botezătorului decât versiunea creștinizată a lui Marcu: „El vă va boteza cu Duhul Sfânt” (1,8). Predicatorii tradiției „Q” ar fi putut să adauge mesajul lui Ioan Botezătorul la colecția lor ce conținea cuvintele lui Isus, deoarece pentru ei Fiul Omului era Judecătorul escatologic pe care Ioan nu-l identificase complet.

Ceea ce urmează în *Lc* 3,17 poate servi ca exemplificare pentru botezul cu vânt și cu foc. Fermierul palestinian separa grâul de paie și de pleavă aruncând în aer spicele bătute; grâul mai greu cădea pe pământ, în timp ce paie și pleava, fiind mai ușoare, erau purtate de vânt pe suprafața câmpului. Aici erau adunate pentru a fi arse. Vânturarea poate deci servi ca simbol al

⁵⁸ D.W. BEARE, *The Earliest Records of Jesus*, New York 1962, 40. În *Matthew*, 254, sau *Matteo*, 271, se pot găsi numeroase referințe despre sensul simbolic al „focului” în *Vechiul Testament*.

judcății lui Dumnezeu, judecată care separă ceea ce este bun de ceea ce este rău (cf. *Is* 41,16; *Ier* 15,7), ca, de altfel, și judecata descrisă de Isus, după *Mt* 25,31-46, o separare între cei aleși și cei condamnați. „Focul care nu se va stinge” (*Lc* 3,17/*Mt* 3,12) apare în ultimul verset din *Isaia* (66,24), într-un context de judecată, și în *Mt* 9,48 pentru a desemna pedeapsa veșnică. Însă începutul lui *Sof* 2 a putut foarte bine să inspire compunerea avertismentului apocaliptic al lui Ioan Botezătorul.

În *Lc* 3,18 se spune că Ioan, prin multe alte îndemnuri, „predica poporului vestea cea bună”. Folosirea lui *euaggelizesthai*, „a evangheliza, a proclama vestea cea bună”, pentru a descrie predica lui Ioan este mai curând surprinzătoare, cu atât mai mult cu cât Luca va asocia expresia cu ministerul cuvântului lui Isus însuși (4,18). Însă *euaggelizesthai* nu are în Luca, unde verbul figurează de 10 ori, sensul exact pe care Marcu îl atribuie lui *euaggelion*, „evanghelie” (1,1). Luca folosește verbul (cf. *Lc* 4,18) pentru a se referi la mesajele îngerești ale nașterii lui Ioan, precum și cea a lui Isus (1,19; 2,10). Alte utilizări ale lui *euaggelizesthai* se găsesc în cuvintele lui Isus, inclusiv *Lc* 16,16: „de atunci se vestește împărăția lui Dumnezeu”. Chiar dacă Luca nu accentuează rolul lui Ioan Botezătorul ca precursor al lui Cristos, el apreciază mult misiunea sa de pregătire a poporului în vederea venirii Celui mai Puternic, și în acest sens îi atribuie lui Ioan onoarea anunțării veștii celei bune. A făcut aceasta, spune Luca, îndrumându-și (*parakalôn*) ascultătorii. Verbul *parakalein*, care poate însemna aici „a mângâia” (*Mt* 5,4; *Is* 40,1), este folosit de aproape același număr de ori în cei trei sinoptici, însă nu îl întâlnim în *Evanghelia lui Ioan*. Sensul etimologic al termenului, „a chema aproape”, se sustrage mai mult sau mai puțin, în funcție de contextele în care este folosit.

§ 12. ÎNTEMNIȚAREA LUI IOAN ȘI BOTEZUL LUI ISUS (3,19-22)

¹⁹ Dar Irod tetrarhul, fiind muștrat de el din cauza Irodiadei, soția fratelui său, și din cauza tuturor relelor pe care le făcuse Irod,

²⁰ a mai adăugat-o și pe aceasta peste toate: l-a aruncat pe Ioan în închisoare.

²¹ În timp ce tot poporul era botezat, a fost botezat și Isus și, pe când se ruga, cerul s-a deschis

²² și Duhul Sfânt a coborât asupra lui sub chip trupesc, ca un porumbel, și o voce a fost din cer: „Tu ești Fiul meu cel iubit, în tine îmi găsesc toată plăcerea”.

Fidel preferinței sale pentru aranjările logice, Luca îl îndepărtează pe Ioan din scenă înainte de a-l introduce pe Isus adult. Făcându-l întemnițat așa curând, Luca arată în același timp că Ioan, practic, și-a încheiat misiunea de predicator în momentul în care adevăratul proclamator al împărăției

este pe punctul de a-și începe misiunea⁵⁹. Luca anticipă deci notițele pe care le găsim mai târziu în *Mc* 1,14 și *Mt* 4,12 și se referă la motivul esențial al arestării lui Ioan, motiv ce apăruse mai detaliat în *Mc* 6,17 și *Mt* 14,3. El descrie întemnițarea lui Ioan ca unul dintre multele „rele” pe care le făcuse Irod și o adaugă la dosarul incriminatoriu al acestuia. Vom vedea că doar Luca spune despre Isus că l-a făcut pe Irod „vulpoi” (13,32). „Fratele” lui Irod este identificat în Marcu/Matei ca fiind „Filip”, însă nu în toate manuscrisele. Acest Filip nu era tetrarhul din *Lc* 3,1, ci un alt fiu al ui Irod cel Mare și al lui Mariamne II (cf. comentariului la *Mt* 14,3). În mod surprinzător și în contrast cu *Mt* 11,2, Luca nu va spune că Ioan era în închisoare când și-a trimis cei doi discipoli pentru a se informa despre misiunea lui Isus (7,18). Mai mult, el doar menționează pe scurt decapitarea sa de către Irod (9,9).

Notița lui Luca în privința încarcerării lui Ioan nu se află deloc în armonie cu ceea ce raportează cea de-a patra Evanghelie despre ministerul bap-tismal paralel al lui Ioan (3,22 ș.u.) și al lui Isus sau al discipolilor săi (4,2). Acest botez pe care îl administrase Isus sau discipolii săi nu era încă botezul creștin despre care vorbește *Mt* 28,19; asemenea celui administrat de Ioan, acesta era un botez de pocăință, însă în același timp constituia un fel de inițiere pentru cei care doreau să adere la grupul celor ce-l urmau pe Isus. În acea perioadă Isus încă își recruta discipoli. El a încetat să boteze din momentul în care părăsise regiunea Iordanului și începuse să proclame venirea împărăției lui Dumnezeu. De fapt, după cum notează și *Mc* 1,14, doar în momentul în care Ioan se afla în închisoare, atunci a venit Isus în Galileea pentru a comunica poporului propriul său mesaj.

După ce a menționat, ca într-o paranteză, arestarea lui Ioan, Luca își reia povestirea cu o frază (3,21) ce leagă ceea ce va spune cu ceea ce a precedat, fără a afirma că Ioan l-a botezat pe Isus. Formularea sa pare să reflecte o dificultate a Bisericii primare: cum se explică faptul că Isus s-a supus unui botez de pocăință? Problema se intensifică în *Mt* 3,14.15 și este lămurită în acest pasaj dintr-o veche scriere creștină intitulată *Evanghelia evreilor*: „Iată, mama lui Isus și frații îi spuneau: «Ioan Botezătorul botează pentru iertarea păcatelor, să mergem ca să fim botezați de către el». Însă Isus a zis: «În ce am păcătuit, ca să merg și să fiu botezat de el? În afara cazului că poate ceea ce am spus este necunoaștere»”⁶⁰. „În timp ce tot

⁵⁹ Întemnițarea lui Ioan înainte de botezul lui Isus este utilă și în împărțirea luncană a istoriei mântuirii în trei perioade, prima dintre ele, timpul Legii și al Profeților, incluzându-l și pe Botezătorul. Despre coerența lui Luca asupra acestui subiect, vezi n. 48 din *Matthew*, p. 264, sau *Matteo*, p. 283.

⁶⁰ Traducerea (BOISMARD, *Synopse* II, p. 17) unui text amintit de sfântul Ieronim în *Ad-versus Pelagianos* 3,2 (PL 23, c. 570). Această *Evanghelie a evreilor* poate fi identificată cu *Evanghelia nazarinenilor*, compusă probabil la sfârșitul primului secol, în dependență de *Evanghelia grecilor* (cf. E. HENNECKE, *New Testament Apocrypha*, vol. 1, 146 șu).

poporul era botezat” ar putea semnifica pentru Luca faptul că profeția lui Zaharia s-a împlinit: cu adevărat fiul său a venit „pentru a pregăti Domnului un popor desăvârșit” (1,17).

Într-adevăr, și pentru Matei și pentru Marcu, dar mai ales pentru Luca, botezul lui Isus aproape dispăre pentru a face loc teofaniei care îl urmează. Pentru Luca, aceasta are loc în timp ce Isus se roagă, întrucât, pentru Luca, mai ales, rugăciunea ocupă un loc important în viața lui Isus (cf. 6,12; 9,18) și în viața Bisericii primare (*Fap* 1,14; 2,42). Mai precis, comunitatea credincioșilor l-a primit pe Duhul Sfânt în timpul rugăciunii sau după (*Fap* 4,31). Pentru Luca, Isus este modelul pe care comunitatea celor care cred trebuie să îl urmeze, într-un fel, el este primul creștin; acest lucru este pus în lumină de faptul că prin martiriul său Ștefan a devenit primul imitator (*Fap* 7,59 ș.u.).

Luca folosește același verb ca Matei pentru a face referire la deschiderea cerurilor, însă, spre deosebire de Matei și Marcu, el vorbește despre cer la singular, fără îndoială, în beneficiul cititorilor săi de cultură greacă. Textul din *Mt* 3,16 este foarte apropiat de formularea din *Ez* 1,1, în timp ce Marcu vorbește despre „cerurile deschise” sub influența lui *Is* 63,19. În *Ez* 1,1 și *Ap* 4,1, deschiderea cerurilor face parte din iconografia apocaliptică; ea semnifică faptul că văzătorul are acces la secretele misterelor divine. La botezul lui Isus, deschiderea (sau ruperea) cerurilor semnifică restabilirea comunicării dintre cer și pământ, că Duhul lui Dumnezeu poate într-adevăr coborî pe pământ și să se stabilească aici pe veci, mai întâi asupra lui Isus (cf. *In* 1,33), care este reprezentantul prin excelență al poporului lui Dumnezeu.

Coborârea Duhului

În comentariul nostru la Matei, am amintit cadrul biblic al coborârii Duhului și am indicat că Isus va cita un text din Isaia în momentul discursului său inaugural la Nazaret: „Duhul Domnului este asupra mea: pentru aceasta m-a uns să duc săracilor vestea cea bună...” (*Lc* 4,18; *Is* 61,1). Coborârea Duhului asupra lui Isus cu siguranță marchează pentru Luca învestitura sa profetică, deoarece el subliniază îndeosebi în Evanghelia sa caracterul profetic al misiunii lui Cristos (cf. Introducere IV, b, 1). Cu o evidentă referire la episodul botezului, Petru afirmă în *Fap* 10,38 că „Dumnezeu l-a uns pe Isus din Nazaret cu Duhul Sfânt și cu putere”, pentru a semnifica, fără îndoială, puterea profetică de a predica și de a face minuni. *Is* 11,1-9 indică în principiu faptul că Mesia davidic va fi îmbrăcat cu Duhul profetic. Acest context sugerează că, la botezul său, Isus l-a primit pe Duhul ca fiind Mesia. Zămislit fiind de la Duhul Sfânt, *pneuma* se afla în el deja înainte de botez, însă acum l-a primit din nou în vederea misiunii sale.

Astăzi se admite în mod obișnuit că *hōs peristeran*, „ca un porumbel”, în Matei și în Marcu, nu semnifică inițial că Duhul apăruse sub formă de porumbel, ci doar putea fi comparată *coborârea sa* cu cea a porumbelului. Noi am discutat în *Matthieu* mai multe interpretări posibile ale simbolului porumbelului, pentru a ne opri, în sfârșit, la soluția – noastră – ce pare mai fondată. Ea sugerează că porumbelul de la botezul lui Isus se substituie norului ca vehicul al divinității⁶¹. Cele două simboluri sunt prezente în paralel în *Is* 60,8: „Cine zboară ca norii și ca porumbița spre lăcașul ei?” Porumbelul fusese ales pentru a exprima mișcarea Duhului (cf. *Ps* 55,7) care îi conducea pe Moise și pe Israel (*Is* 63,11-14), chiar și pe Isus, în deșert (*Lc* 4,1-2).

Însă evangheliștii și sursele lor, fără îndoială, au intenționat să sugereze și un nou exod și o nouă creație, din moment ce Duhul plutea deasupra apelor primordiale pentru a da naștere Cosmosului și eventual vieții. Această interpretare pare a fi cea mai probabilă, mai puțin în ceea ce privește formularea din Marcu/Matei.

Spre deosebire de Marcu și Matei, Luca nu menționează că Isus văzuse cerul deschizându-se și pe Duhul (Domnului) coborând asupra lui ca un porumbel, și nici că Ioan a fost martor la eveniment (*In* 1,32), însă relatează simplu ceea ce s-a întâmplat. Mai semnificativă este adăugarea lucană a frazei *sōmatikō eidei*, „sub chip trupesc”, ce tinde să accentueze mai curând aspectul porumbelului decât mișcarea sa. *Apud* M.B. Boismard, textul inițial al lui Luca fusese următorul: „... Isus fiind botezat și stând în rugăciune, Duhul Sfânt a coborât (*katheltein*) în el (*eis auton*) sub formă de porumbel (*en eidei peristeras*) și s-a auzit o voce din cer: «Tu ești Fiul meu, eu astăzi te-am născut»” (p. 82). Argumentarea sa se bazează în parte pe mărturiile vechi ce par să se refere la unul dintre textele lui Luca, anterior celui pe care îl cunoaștem. Să notăm îndeosebi conținutul acestui fragment din *Evanghelia ebionitălor*:

După ce poporul a fost botezat, a venit și rândul lui Isus să fie botezat de către Ioan. Și când a ieșit din apă, cerurile s-au deschis și l-a văzut pe Duhul Sfânt în formă de porumbel coborând și intrând în el (*eis anton*), și o voce din cer, spunând: „Tu ești Fiul meu cel iubit, în tine îmi găsesc toată bucuria”. Și din nou: „Eu, astăzi, te-am născut”. Și imediat s-a răspândit o lumină mare împrejur (*Synopse*, vol. 1, p. 17).

O examinare atentă arată că acest text se împrumută de la fiecare dintre cei trei sinoptici și că introduce în expunere câteva schimbări pe baza

⁶¹ Cf. L. SABOURIN, „The Biblical Cloud. Terminology and Traditions”, în *BibThB* 4 (1974), 290-311. La referințele oferite în *Matthew*, 276-279, *Matteo*, 296-299, se poate adăuga L.E. KECK, „The Spirit and the Dove”, în *NTS* 17 (1970), 41-67. I.H. Marshall prezintă cât se poate de bine diferitele opinii, însă niciuna dintre ele, adăugă el, nu este suficient de satisfăcătoare (p. 153). Interpretarea prezentată aici nu este menționată.

anumitor doctrine. Secta iudeo-creștină eretică a ebioniților își avea centrul undeva la Est de Iordan. Evanghelia acesteia trebuie să-și fi avut originea în prima jumătate a secolului al doilea. În cristologia ebionită, filiațiunea divină nu se fondează pe nașterea excepțională a lui Isus, ci pe unirea dintre el și Duhul Sfânt în momentul botezului. Această trăsătură gnostică și adopționistă pare să se reflecte în cuvintele „și a intrat în el”. Tema „luminii” este lipsită de fundament în tradiția evanghelică, cu excepția a două manuscrise latine la Matei (cf. K. ALAND, p. 26), însă sfântul Iustin face referire la o tradiție potrivit căreia s-a aprins un foc când Isus a intrat în apă (*Dialogul* 88,3). După Boismard, textul lucan pe care îl avem armonizează originalul autentic cu versiunea Marcu/Matei. „Sub chip trupeșc” nu poate avea ca scop decât să sublinieze realitatea teofaniei. H. GREEVEN nu vede în aceasta o replică la doctrina docetistă. Fraza indică doar că Duhul s-a arătat aici într-o manieră deosebită, în timp ce mai târziu va apărea ca o limbă de foc și se va manifesta în mod mai obișnuit prin efectele sale „spirituale” (*TWNT* 6, p. 68). Totuși, se poate reține că Luca a vrut să accentueze realitatea prezenței Duhului în Isus (J.A. FITZMYER, p. 484).

Vocea din cer

Punând deoparte varianta extinsă din *Ps* 2, pe care o vom examina, textul lui Luca din cea de-a doua parte a v. 22 diferă de al lui Matei, mai ales prin folosirea, împreună cu Marcu, a persoanei a doua: „Tu ești...”, în locul celei de-a treia persoane: „Acesta este Fiul meu cel iubit”, pe care o întâlnim în prima Evangheliie. În Matei, vocea este, mai direct, o proclamare, din partea lui Dumnezeu însuși, a unui titlu sugerat de un citat de împlinire: „Din Egipt l-am chemat pe fiul meu” (2,15). Matei anticipă la botez cuvintele ce vor fi rostite în momentul schimbării la față (17,6). Marcu reprezintă botezul din punctul de vedere al experienței subiective a lui Isus. Matei, dimpotrivă, îl descrie ca pe un eveniment obiectiv, iar Isus apare aici mai mult ca învățător al națiunilor. Și Luca a făcut scena obiectivă, întrucât, spre deosebire de Marcu, el nu spune că Isus văzuse cerurile deschizându-se și pe Duhul coborând; el accentuează faptul că toate acestea s-au întâmplat în timp ce Isus se ruga.

Întrucât vocea se adresează la persoana a treia, este mai clar în Matei că proclamarea este inspirată din *Ps* 2,7: „Tu ești fiul meu, eu astăzi te-am născut” și din *Is* 42,1: „Iată slujitorul meu pe care îl sprijin, alesul meu în care sufletul meu își găsește plăcerea”. Se poate citi o paralelă la vocea sinoptică în mărturia Botezătorului, pe care o amintește Ioan: „Eu am văzut și am dat mărturie: acesta este Fiul lui Dumnezeu” (*In* 1,34). Dacă este acceptată această învățătură în loc de „Fiul lui Dumnezeu” (lectură curentă),

aceasta ar deveni o aplicație unică a titlului lui Cristos în *Noul Testament*, probabil cu excepția unui pasaj din Luca (cf. 9,35). Pe de altă parte, este ușor să se explice faptul că expresia „Alesul lui Dumnezeu” a fost eliminată treptat, deoarece putea fi invocată în sprijinul ereziei ebionite care susținea că Isus nu a fost pe drept „ales” pentru a fi Mesia.

Potrivit unei variante pe care o găsim în *Codex Bezae* (D) de la Cambridge și în câteva manuscrise ale vechii versiuni latine, cuvintele vocii venite din cer au fost: „Tu ești Fiul meu cel iubit, eu astăzi te-am născut”. Această învățătură, pe care numeroși Părinți ai Bisericii o adoptă, se apropie în întregime de cea de-a doua jumătate a Ps 2,7 și elimină trimiterea la Is 42,1, concentrând atenția asupra investiturii mesianice. Dacă Luca a adoptat de la început această versiune, atunci se află în armonie cu faptul că doar el în 3,15 pune în mod explicit întrebarea: „Cine este Mesia?” În acest scop, versiunea atestată de majoritatea manuscriselor grecești despre Luca, „Tu ești Fiul meu cel iubit, în tine îmi găsesc toată bucuria”, ar fi fost substituită celeilalte în conformitate cu Marcu și Matei.

Putem crede că expresia „eu astăzi te-am născut” provine din cercurile interesate să afirme că Isus devenise Fiul lui Dumnezeu în momentul botezului său (Lagrange). Trebuie notat (J.A. FITZMYER, p. 485) că, citit astfel, Lc 3,22 ar fi unicul text din *Noul Testament* care îi aplică lui Cristos Ps 2 pentru un alt mister decât învierea sa (Fap 13,33; Evr 1,5). Pentru Luca, pe de altă parte, regalitatea și filiațiunea divină îi aparțineau lui Cristos de la începutul existenței sale (1,32.35), însă revelația cu privire la acestea se face în etape: investitura de la botez, înviere, înălțare (A. GEORGE, p. 217). Dacă Ps 2,7 apăruse în textul inițial, probabil s-ar putea vedea în botez și o aluzie la misiunea lui Cristos ca mare preot⁶².

O tradiție veche, despre care dau mărturie Matei și Marcu, probabil și Luca, vorbea despre o voce cerească ce la botez i-a atribuit lui Isus misiunea profetică de Slujitor al lui Dumnezeu, citind cuvintele din Is 42,1: „în tine îmi găsesc bucuria”. Se mai poate susține că inițial vocea de la botez se referea doar la Is 42,1 (cf. TWNT 5, p. 699). Alte texte ale tradiției sinoptice urmăresc, de fapt, să sugereze că Isus a fost botezat în vederea morții sale (cf. Lc 12,50), întrucât ceea ce a devenit solemnă la botez a fost misiunea profetică și mesianică de salvator al lumii prin predica și jertfa vieții

⁶² Cf. W. GRUNDMANN, „episodul botezului lui Isus îl descrie pe înfăptuitorul escatologic ca Mare Preot mesianic”, în *Marcus*, 33, sau că vocea venită din cer îl cheamă pe Isus la oficiul (*Amt*) Marelui Preot mesianic, unde „Fiul stă înaintea oamenilor în locul Tatălui”, în *Lukas*, 108. Este interesant să notăm în această privință că Evr 5,5 se referă în același timp la Ps 2,7 și la Ps 110,4 pentru a stabili vocația lui Cristos la o preoție unică. Trebuie totuși să considerăm ipotetică o referire la preoția lui Cristos în momentul botezului, iar investitura profetică pare a fi semnificația principală a ritualului în cazul lui Isus.

(cf. *Mc* 10,45; *Mt* 20,28). În această perspectivă ar trebui să ne surprindă mai puțin că Botezătorul a putut, după Ioan, să-l prezinte pe Isus cu aceste cuvinte: „Iată-l pe Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii”.

§ 13. GENEALOGIA LUI ISUS (3,23-38)

²³ Când Isus a început [să predice], avea cam treizeci de ani. După cum se credea, era [fiul] lui Iosif, [fiul] lui Eli,

²⁴ [fiul] lui Matat, [fiul] lui Levi, [fiul] lui Melhi, [fiul] lui Ianai, [fiul] lui Iosif,

²⁵ [fiul] lui Matatia, [fiul] lui Amos, [fiul] lui Nahum, [fiul] lui Esli, [fiul] lui Nagai,

²⁶ [fiul] lui Maat, [fiul] lui Matatia, [fiul] lui Semein, [fiul] lui Ioseh, [fiul] lui Ioda,

²⁷ [fiul] lui Ioanan, [fiul] lui Resa, [fiul] lui Zorobabel, [fiul] lui Salatiel, [fiul] lui Neri,

²⁸ [fiul] lui Melhi, [fiul] lui Adi, [fiul] lui Cosam, [fiul] lui Elmadam, [fiul] lui Er,

²⁹ [fiul] lui Iosue, [fiul] lui Eliezer, [fiul] lui Iorim, [fiul] lui Matat, [fiul] lui Levi,

³⁰ [fiul] lui Simeon, [fiul] lui Iuda, [fiul] lui Iosif, [fiul] lui Ionam, [fiul] lui Eliachim,

³¹ [fiul] lui Melea, [fiul] lui Mena, [fiul] lui Matata, [fiul] lui Natan, [fiul] lui David,

³² [fiul] lui Iese, [fiul] lui Obed, [fiul] lui Booz, [fiul] lui Sala, [fiul] lui Naason,

³³ [fiul] lui Aminadab, [fiul] lui Admin, [fiul] lui Arni, [fiul] lui Esrom, [fiul] lui Fares, [fiul] lui Iuda,

³⁴ [fiul] lui Iacob, [fiul] lui Isaac, [fiul] lui Abraham, [fiul] lui Terah, [fiul] lui Nahor,

³⁵ [fiul] lui Seruh, [fiul] lui Ragau, [fiul] lui Falec, [fiul] lui Eber, [fiul] lui Sala,

³⁶ [fiul] lui Cainam, [fiul] lui Arpaxad, [fiul] lui Sem, [fiul] lui Noe, [fiul] lui Lameh,

³⁷ [fiul] lui Matusalem, [fiul] lui Enoh, [fiul] lui Iaret, [fiul] lui Maleleel, [fiul] lui Cainam,

³⁸ [fiul] lui Enos, [fiul] lui Set, [fiul] lui Adam, [fiul] lui Dumnezeu.

Genealogia lui Luca diferă de cea a lui Matei în anumite puncte: în Luca nu o găsim la începutul Evangheliei ca în Matei, ci inserată între botezul și ispitirea lui Isus; este o genealogie ascendentă, care merge de la Isus până la Adam (a lui Matei coboară de la Abraham la Isus); ea nu are decât puține nume comune cu cealaltă genealogie, însă cuprinde, ca în Matei, pe lângă numele lui Iosif, pe cele ale lui Zorobabel și Salatiel, bărbații exilului, numele regelui David și ale patriarhilor Iacob, Isaac, Abraham. Luca a plasat genealogia lui Isus după botezul său, probabil, din următorul motiv: el a vrut să raporteze mărturia Tatălui despre filiațiunea divină a lui Cristos înainte de a-i prezenta genealogia legală ca om. Isus își începe ministerul în jurul vârstei de 30 de ani – acesta trebuie să fie sensul v. 23 –, ca și alte

personaje din *Vechiul Testament*: Iosif când s-a prezentat înaintea farao-nului (*Gen* 41,46), David când și-a început domnia (*2Sam* 5,4), însă este posibil ca Luca să fi relatat o informație pe care a avut-o de la tradiție.

Este de preferat să spunem pentru v. 23b că Isus era „fiul lui Iosif, după cum se credea”, o precizare ce a putut fi adăugată textului lui Luca deja compus pentru a evita neînțelegerile potrivit cărora Iosif ar fi fost adevăratul tată al lui Isus. Este foarte puțin probabil ca expresia „după cum se credea” să se aplice întregii genealogii, expresie ce raporta o genealogie „populară” cu fundamente reale îndoielnice. Comentatori mai vechi propun să se citească: „Isus, care trecea drept fiul lui Iosif, era (în realitate) fiul lui Eli”, adică prin Maria, fiica lui Eli. Câteva documente latine indică faptul că din al cincilea secol s-a interpretat în câteva medii genealogia lui Luca ca fiind genealogia lui Isus prin Maria, însă această opinie provine dintr-o exegeză care forțează textele (cf. M.J. LAGRANGE, p. 120 ș.u.)⁶³. Din punct de vedere gramatical, „fiul lui” se referă în întregime la Isus, pe care îl vom vedea astfel ca fiu imediat al fiecăruia dintre strămoșii săi, și în sfârșit ca „fiu al lui Dumnezeu”. Totuși, este mai firesc să înțelegem genealogia ca un lanț în care fiecare verigă se leagă de următoarea.

Nu este posibil, și nici de dorit, să se armonizeze genealogia lui Luca cu cea a lui Matei (1,11-17). Genealogiile biblice sunt mai curând compoziții literare și artistice, și nu doar liste cu date biologice sau istorice. Genealogia lui Matei conține un mare număr de nume verificabile cu cea a lui Luca, în special în cele două serii pre-exilice, unde *Mt* urmează destul de aproape *1Cr* 2,1-15 și 3,1-16. În timp ce Matei are o listă de 42 de generații de la Isus la Abraham, Luca menționează 77 de generații de la Isus până la Adam⁶⁴, iar David este singurul rege amintit. Originea davidică a lui Isus a

⁶³ Două opere catolice publicate în Germania propun teoria pe o bază științifică: S.J. VOGT, *Der Stammbau Christi bei den heiligen Evangelisten Matthaeus und Lukas*, Freiburg i. Br. 1907; M. HEER, *Die Stammbäume Jesu nach Matthaeus und Lukas*, ibid. 1910. Unii Părinți ai Bisericii și unii autori au propus că genealogia lui Matei se fondează pe o ideologie regală, în timp ce Luca urmează o ascendență naturală. Parțial este valabil pentru Matei, însă nu este verificabil pentru Luca. După cum a demonstrat Lagrange într-o lungă discuție (p. 122-126), o genealogie din vechime urmărea linia masculină, chiar și atunci când tatăl era putativ sau adoptiv. Ceea ce conta pentru iudei era ascendența legală și oficială, după cum o indică legea leviratului (*Dt* 25,5-10). Astfel, Isus putea fi considerat ca fiind fiul lui David, chiar dacă Maria, mama sa, nu se trăgea din David. Despre sensul genealogiei lui Luca, vezi și ceea ce a scris L. LEGRAND în *Revue Biblique* (1963), 168.

⁶⁴ Dacă, precum se pare, genealogia propriu-zisă a lui Luca conținea 77 de generații, s-ar putea pune în raport, crede W. GRUNDMANN (p. 111), cu diviziunea apocaliptică a istoriei lumii în unsprezece săptămâni, Isus născându-se la începutul celei de-a douăsprezecea săptămâni și inaugurând omenirea escatologică. În această privință, confruntă *4Esd* 14,11 și H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1956, IV, 2, 986 ș.u.

fost amplu recunoscută în Biserica primară; aceasta o presupunem din relatările buneivestiri și ale nașterii la care se face referire în Evangheliile sinoptice (*Mc* 10,47 ș.u.; 11,10 ș.u.), din predica apostolică (*Fap* 2,29-32; 13,22 ș.u.) și dintr-un *credo* creștin foarte vechi (*Rom* 1,3-4). Ascendența davidică a lui Isus, ce apare în ambele genealogii, confirmă legitimitatea sa mesianică. Între David și Salatiel, Luca menționează mai curând nume profetice decât regale. Probabil a urmărit în acest fel să elimine orice sprijin pentru o ideologie a mesianismului temporal (cf. 4,6).

Lista cu nume pe care o găsim în Luca depinde în mare măsură de *Septuaginta*, față de cea a lui Matei, după cum rezultă din prezența lui Cainam din v. 36, nume ce nu se găsește în textul ebraic, ci doar în textul grec de la *Gen* 10,24. O influență marcată de *Septuaginta* o constituie extensiunea genealogică până la Adam, care pare să sugereze o comunitate elenistă ca ambient al originii genealogiei lui Luca (W. GRUNDMANN, p. 111). Fie Luca, fie sursa lui au combinat *nume biblice* pentru lista care începe de la Nathan, fiul lui David (2*Sam* 5,14), și până la Adam. Nu se știe ce izvor a fost utilizat pentru prima parte a genealogiei. Tendințele universaliste ale lui Luca s-ar putea reflecta în această genealogie desfășurată până la Adam: Isus nu este doar mântuitorul evreilor, ci al întregii omeniri. Fiul lui Adam, asemenea acestuia, fără tată omenesc (*Lc* 1,35; cf. *Evr* 7,3), Isus dă naștere prin învierea sa unei noi creaturi umane (2*Cor* 5,17). Este posibil ca Luca să se gândească la Cristos, „ultimul Adam” (1*Cor* 15,45). Oare nu era Adam o figură (*typos*) a celui care trebuia să vină? (*Rom* 5,14) Fără îndoială, Luca își amintește cuvintele lui Paul din Areopag: „El a făcut dintr-unul singur tot neamul omenesc care să locuiască pe toată suprafața pământului” (*Fap* 17,26). De asemenea, Luca a putut recunoaște în notița lui Marcu cu privire la ispitirea lui Isus (1,13) o tipologie adamică, fapt ce l-ar fi provocat să extindă genealogia până la primul strămoș. Isus nu este Fiul lui Dumnezeu întrucât este fiul lui Adam – aceasta e adevărat pentru toți oamenii –, însă originea divină a lui Adam anunța în mod misterios figura lui Cristos, Fiul lui Dumnezeu.

§ 14. ISUS REZISTĂ ISPITITORULUI (4,1-13)

¹ Isus, plin de Duhul Sfânt, s-a întors de la Iordan și a fost dus de Duh în pustiu

² timp de patruzeci de zile, fiind ispitit de diavol. Nu a mâncat nimic în zilele acelea și, când ele s-au sfârșit, i-a fost foame.

³ Atunci diavolul i-a zis: „Dacă ești Fiul lui Dumnezeu, spune acestei pietre să devină pâine”.

⁴ Însă Isus i-a răspuns: „Este scris: «Nu numai cu pâine va trăi omul»”.

⁵ Ducându-l mai sus, i-a arătat într-o clipă toate împărățiile lumii

⁶ și i-a spus diavolul: „Îți voi da toată autoritatea și gloria lor, pentru că mie mi-a fost dată și o dau cui vreau.

⁷ Deci, dacă tu mă vei adora, a ta va fi toată”.

⁸ Și, răspunzând, Isus i-a spus: „Este scris:

«Pe Domnul Dumnezeuul tău îl vei adora și numai lui îi vei sluji»”.

⁹ L-a dus apoi în Ierusalim și l-a așezat pe coama templului și i-a spus: „Dacă ești Fiul lui Dumnezeu, aruncă-te jos de aici,

¹⁰ căci este scris:

«Le va porunci îngerilor săi în privința ta să te păzească»

¹¹ și: «Te vor duce pe mâini

ca nu cumva să-ți lovești piciorul de vreo piatră»”.

¹² Însă Isus, răspunzându-i, i-a zis: „S-a spus: «Nu-l vei ispiti pe Domnul Dumnezeuul tău»”.

¹³ Și, după ce a terminat toată ispitirea, diavolul s-a îndepărtat de la el pentru un anumit timp.

În cele trei Evanghelii sinoptice, Isus, imediat după botezul său, este dus de Duh în pustiu și aici urmează să fie ispitit de diavol. Secvența botezului/ispitirii a fost ferm stabilită în tradiția evanghelică primară; acest fapt este confirmat de rolul central pe care și-l asumă Duhul în cele două episoade și, de asemenea, prin faptul că Isus este ispitit în calitate de „Fiu al lui Dumnezeu”, titlu ce a fost proclamat la botezul său. În Luca, atât genealogia, cât și ispitirea îl prezintă pe Isus ca Fiu al lui Dumnezeu, precum și ca om desăvârșit. „Plin de Duhul Sfânt” este o expresie lucană atestată în Fapte (6,7; 7,55; 11,24). Și folosirea lui *epistrephein* pentru „s-a întors” (de la Iordan) este caracteristică lui Luca. În cea de-a treia Evanghelie, Duhul nu doar l-a condus pe Isus în deșert (Marcu/Matei), ci l-a și însoțit pe perioada celor *patruzeci* de zile, după cum făcuse Domnul pentru Israel: „Adu-ți aminte de tot drumul pe care Domnul Dumnezeuul tău te-a făcut să mergi în acești patruzeci de ani” (Dt 8,2)⁶⁵.

Dacă Matei și Luca au urmat, după cum se pare, o sursă comună („Q”) pentru relatarea lor, este posibil ca Luca să fi modificat ordinea episoadelor, din moment ce, în aranjarea sa, Ierusalimul își asumă o mare importanță, iar textul său conține urmele unei manipulări editoriale. Astfel, primele

⁶⁵ J. JEREMIAS preferă să vorbească mai curând despre „Isus pus la încercare” decât despre „ispitire”, în *Théologie*, 96. Despre episodul ispitirii, vezi J. DUPONT, „Les tentations de Jésus dans le récit de Luc”, în *Science et Esprit* 14 (1962), 7-29; A. FEUILLET, „Le récit lucanien de la tentation (Lc 4,1-13)”, în *Biblica* 40 (1959), 613-621; B. GERHARDSSON, *The Testing of God's Son*, Lund 1966; W. WILKENS, „Die Versuchungsgeschichte Luk 4,1-13 und die Komposition des Evangeliums”, în *Theologische Zeitschrift* 30 (1974), 262-272; L. PANIER, *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert: approché sémiotique du discours interprétatif*, Paris 1984.

două versete încearcă să combine Sursa Q cu Marcu, cu rezultatul că Isus este în același timp condus de Duh și ispitit de către diavol. V. 6, după cum vom vedea, oferă un alt exemplu de text puțin incoerent. „Ispititorul” (Mt 4,3) este *ho diabolos*, „diavolul” (Lc 4,2; 8,12), pe care Marcu îl numește „Satana” (1,13; cf. Lc 10, 18), un personaj „angelic” care în textele mai puțin recente ale Vechiului Testament nu apare tocmai ca întrupare a răului, ci mai curând joacă rolul denunțatorului, al acuzatorului, al adversarului (cf. *Iob* 2,1; *Zah* 3,1). Se poate descrie evoluția literară a figurii „diabolice”, concepută pentru a explica prezența răului în lume (cf. *Matthieu*, p. 43, și mai amănunțit în *The Divine Miracles*, p. 86-91). După Mt 4,1, Isus „a fost condus pe înălțime” (*anagein*). Din acest motiv, probabil, o tradiție de origine medievală (sec. al XIV-lea) plasează locul ispitirii pe „o colină”, *Djebel Qarantal* („Muntele celor 40 de zile”), la patru km N-V de Ierihon. Totuși, întreaga regiune de Vest a râului se află la un nivel *mai ridicat* față de valea Iordanului. Fără îndoială, s-ar potrivi mai bine cu realitatea istorică să ne imaginăm mai curând un Isus tulburat în mijlocul unui deșert aspru, decât un Isus asediat de ispitiri interioare pe o colină liniștită.

Versetul 2 este mai strâns legat de v. 3 decât de versetele corespondente din Matei. În Luca, diavolul îl provoacă pe Isus să schimbe o piatră în pâine, adică să-și folosească puterea mesianică în propriul avantaj. Cu pluralul său „pietre”/„pâini”, fie Matei, fie sursa acestuia orientează ispita într-un mod diferit; din proprie inițiativă, el încearcă să reproducă în acest deșert, prin puterea sa, o minune pe care Moise o înfăptuise pentru binele poporului. Isus va săvârși minuni prin intermediul pâinilor (Mt 14 și 15), însă într-un moment dorit și ca răspuns la adevăratele nevoi ale oamenilor. În Luca, Isus, respingând prima ispitire, nu citează a doua parte din Dt 8,3, „ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu”, întrucât această expresie probabil nu figura în sursă, dar a fost adăugată de către Matei, sau pentru că în cea de-a treia Evanghelie o frază asemănătoare servește pentru a evoca admirația locuitorilor din Nazaret față de discursul lui Isus.

După H. Schürmann, i se reproșează lui Luca faptul că a atribuit păstrarea vieții cuvântului lui Dumnezeu, și nu lui Dumnezeu însuși (cf. I.H. MARSHALL, p. 171), însă nu surprindem motivul, deoarece, în conformitate cu *Cartea Genezei*, Dumnezeu a creat prin cuvântul său. Pentru *Evr* 1,3, Fiul „ține toate prin cuvântul puterii sale”.

Pentru Luca, în a doua ispitire – respectiv a treia în Matei –, diavolul „îl conduce mai sus” pe Isus, însă nu se spune unde, probabil pentru a evita să sugereze că toate împărățiile de pe pământ puteau fi văzute de pe „un munte foarte înalt” (Matei). Spunând că vederea lumii s-a produs „într-o clipă”, Luca sugerează mai curând o experiență mentală⁶⁶. Substituind

⁶⁶ După H. CONZELMANN, Luca considera nepotrivit din punct de vedere teologic să situeze ispitirea pe un „munte”, care pentru evanghelist este „locul rugăciunii, scena revelațiilor

oikoumenê, „lumea umană”, lui *kosmos*, „lumea fizică” (Matei), drept calificativ al „împărățiilor”, Luca ne poartă cu gândul mai curând la domeniile politice decât la teritorii. Aceasta se află în armonie cu faptul că Luca accentuează mai degrabă *exousia*, „autoritatea”, asupra împărățiilor, decât „măreția” acestora, *doxa* (Matei). Diavolul putea să îi dea lui Isus împărățiile? După cum procedează adesea, Luca lasă persoana care vorbește să ofere o explicație destinată, de fapt, cititorului Evangheliei: „Îți voi da toată autoritatea și gloria lor, pentru că mie mi-a fost dată și o dau cui vreau” (Lc 4,6). Isus însuși va spune, cf. Luca, celor care vor veni să-l aresteze: „Dar acesta este ceasul vostru și puterea (*exousia*) întunericului” (22,53). În mod clar, Ioan îl numește pe Satana *ho archôn tou kosmou toutou*, „conducătorul acestei lumi” (12,31), iar Paul spune despre diavol că este „dumnezeul acestei lumi” (2Cor 4,4). Pentru Matei, diavolul îi oferă lui Isus posesia împărățiilor, pentru Luca, puterea politică asupra acestora. Este posibil ca textul lui Luca să se fi inspirat din câteva expresii din Dan 4,30, unde Nabucodonosor află că va trăi ca un animal până ce nu va recunoaște că „Cel Preaînalt are putere peste împărăția oamenilor și că o dă cui voiește!”. Textul lui Luca pare secundar în raport cu Matei și în v. 6, întrucât cel dintâi introduce în sursa lui o schimbare stângace, lăsând pronumele *autôn*, „lor”, fără antecedent imediat, care în Matei este reprezentat prin „împărății”. Adăugarea lui „*exousia*”, fără schimbările potrivite, face ca propoziția să șchiopăteze, mai puțin în originalul grec.

Luat deoparte, textul celei de-a treia ispitiri din Luca se aseamănă foarte mult celui din Matei (a doua ispitire). Diavolul îi spune din nou lui Isus: „dacă ești Fiul lui Dumnezeu”, o referință la titlul proclamat în momentul botezului său. De această dată, Satana însuși citează *Scriptura*, mai precis, un psalm ce poate avea o semnificație mesianică. Ps 91,11 ș.u. asigură o justă protecție divină împotriva oricărui pericol care l-ar fi amenințat. Textului lui Matei (gr.), „le va porunci îngerilor săi în privința ta”, Luca îi adaugă împreună cu LXX expresia „ca să te păzească”, însă nu continuă să citeze versetul până la sfârșit cu „pe toate căile tale”. Ps 91 este intim legat de sanctuar, fapt ce i-a sugerat probabil folosirea în relatarea ispitirilor. Îndeplinind cu succes fapta de vitejie propusă, Isus ar fi fost acreditat ca Mesia printre preoți și popor. Însă Isus respinge ispitirea citând Dt 6,16: „Nu-l vei ispiti pe Domnul Dumnezeul tău”, o apărare formulată inițial

secrete, al comunicării cu lumea invizibilă”, p. 29. Dintr-un motiv asemănător, el plasase discursul inaugural nu pe munte, ci pe câmpie (6,17). Este adevărat că Luca menționează de două ori muntele ca loc de rugăciune pentru Isus (6,12; 9,28), însă același lucru se poate spune și despre deșert (5,16), și totuși aici este el ispitit! În 9,18 și 11,1, Luca menționează din nou rugăciunea lui Isus, fără a o raporta la un loc anume. De fapt, pentru Luca, însuși Isus mărturisește că trebuie „să se roage întotdeauna” (18,1).

pentru israeliții care în deșert îl ispitiseră pe Dumnezeu, cerându-i să le potolească setea printr-o intervenție miraculoasă (*Ex* 17,1-7; *Num* 20,1-13).

Este foarte posibil ca responsabil de schimbarea *ordinii* ispitirilor relateate într-o sursă comună să fie Luca; a dorit să facă în acest mod ca povestirea să culmineze cu menționarea Ierusalimului – orașul sfânt care pentru evanghelist joacă un rol atât de important în istoria mântuirii – și, astfel, să pregătească introducerea pentru v. 13 ce evocă viitoarea probă din grădina Ghetsemani. „Pentru un anumit timp (stabilit)” amintește de timpul pătimirii, când diavolul, conform lui Luca, îl va inspira pe Iuda (22,3), îl va ispiti pe Petru (22,31) și va conduce banda care va veni să-l aresteze pe Isus: „Acesta este ceasul vostru și puterea întunericului” (22,53). H. Conzelmann recunoaște în ministerul public al lui Isus, după Luca, o perioadă liberă a lui Satan (*Satansfreie Zeit*), fără ispitire (*Die Mitte der Zeit*, a treia ediție, p. 22). Însă este îndoielnic că aceasta a fost și concepția evanghelistului. Dimpotrivă, S. BROWN susține, în disertația sa, că pe parcursul vieții sale publice Isus a dat dovadă de „perseverență” în rezistența la toate ispitirile ce se iveau. Spre deosebire de Marcu și Matei, Luca nu spune că la sfârșitul ispitirilor veneau îngerii și îl slujeau, probabil pentru că sursa pe care o urma asocia acest serviciu cu proba din Ghetsemani (22,43).

În ediția completă a comentariului (*Matthieu*, p. 295-305, *Matteo*, p. 319-329), am examinat opiniile principale despre originea relatării ispitirilor și despre semnificația lor în ansamblu (mai concis în *Matthieu*, p. 45). Autorii tradiției reprezentate în Matei/Luca au trebuit să se bazeze pe câteva date referitoare la Isus însuși, pe care le putem denumi „istorice”, probabil mai mult sau mai puțin sub forma pe care o întâlnim în Marcu. Reunind reflecții de tip midrașic, ei compuneau scene cu caracter dramatic pentru a-i învăța pe cei botezați cum să reziste la unele ispite. Și sfântul Paul a procedat astfel, recurgând la tipologie (*1Cor* 10,1-13). Chiar de la început, după cum spuneam, Isus a refuzat în mod hotărât să se angajeze pe traseul unui mesianism triumfător și a ales calea pe care i-a indicat-o Tatăl, cea a Slujitorului suferind, care-și dă viața ca răscumpărare pentru cei mulți (*Mc* 10,45; *Mt* 20,28).

III

MINISTERUL DIN GALILEEA (4,14-9,50)

PRIMA SECȚIUNE: PRIMELE MANIFESTĂRI (4,14-5,16)

§ 15. UN REZUMAT AL PRIMEI ACTIVITĂȚI A LUI ISUS (4,14-15)

¹⁴ Isus s-a întors în Galileea, cu puterea Duhului, și faima lui s-a răspândit în toate împrejurimile.

¹⁵ Iar el învăța în sinagogile lor și era glorificat de toți.

Sosirea lui Isus în Galileea și la Cafarnaum împlinește, pentru Matei (4,12-16), una dintre profețiile lui Isaia:

În vremurile de demult, el a supus pământul Zabulonului și ținutul lui Neftali; în vremurile cele de pe urmă, el va acoperi de slavă calea mării, celălalt țărm al Iordanului, Galileea neamurilor. Poporul care locuia în întuneric va vedea o lumină mare; peste cei care locuiau în umbra morții va străluci lumina (8,23-9,1).

Cu alte cuvinte, în momentul în care Isus este pe punctul de a începe să proclame împărăția, el vine să locuiască în regiunea căreia, în profeție, i-a fost promisă eliberarea mesianică. Pentru Matei, ca și pentru Marcu, Isus își începe ministerul public doar după arestarea lui Ioan, un episod pe care Luca l-a relatat deja înaintea botezului (3,20). În viziunea sa, Marcu vede în predicarea evangheliei de către Isus venirea timpului în care se împlinesc promisiunile divine (1,14-15). Pentru Luca, Cristos „s-a întors” în Galileea, întrucât aici crescuse. „Cu puterea Duhului” este o precizare specific lucană: puterea Duhului, prezentă la zămislirea lui Isus (1,35), în întreaga sa viață (4,1; 10,21); după cum profețise Isaia (cf. *Lc* 4,18), va fi puterea ce va inspira ministerul apostolic (*Lc* 24,49; *Fap* 1,18).

Lc 4,14-15 se poate descrie ca un dublu rezumat ce privește creșterea popularității și activitatea sa de predicator. Pentru v. 14 găsim o anumită paralelă în *Mt* 9,26, cu folosirea aceluiași termen, *phêmê* (lit. „zvon”, BL „faimă”): „și vestea s-a răspândit în tot ținutul”. Totuși, aici *phêmê* se află perfect la locul ei, întrucât ea continuă o vindecare miraculoasă și o înviere. La fel putem spune și despre paralela din Marcu: „Și îndată i s-a dus faima

pretutindeni în toată împrejurarea Galileii” (1,28; cu *perichôros*, „regiune”, ca în *Lc* 4,14). Textul lui Marcu continuă după ce Isus își demonstrase puterea de a învăța și autoritatea asupra demonilor. Însă *Lc* 4,14 vine mai curând ca notiță ce se presupune a fi fondată pe evenimente excepționale care încă nu au avut loc.

În conformitate cu *Lc* 4,15b, Isus a fost „lăudat” (*doxazomenos*) de toți. Este o expresie atât de semnificativă în Evangheliile sinoptice, care relatează mai curând că mulțimile „îl preamăreau” pe Dumnezeu (*Mt* 9,8; *Mc* 2,12); cel din urmă context este frecvent chiar și în *Lc* (cf. 7,16). În *Lc* 4,15, Isus este lăudat datorită învățăturii sale, acest fapt fiind precizat de prima reacție a auditoriului de la Nazaret: „Toți dădeau mărturie în favoarea lui și se minunau de cuvintele pline de har care ieșeau din gura lui” (4,22). Aflăm mai târziu că la Cafarnaum „erau uimiți de învățătura lui, deoarece cuvântul lui avea autoritate” (4,13). Luca relatează în alte pasaje că Isus „predica” (*kêrussein*) în sinagogi (4,44), însă, conform cu 4,15, el „învăța” (*didaskhein*) în sinagogile lor (ale evreilor). În mod obișnuit, învățătura se făcea în sinagogă, în timp ce predica se ținea în aer liber. În realitate, în ceea ce-l privește pe Isus, nu trebuie să se vadă o distincție strictă între învățătură și predică. „Învățătura sa era proclamare” (*TWNT* 3, p. 713). Mulțimile percepeau cu claritate calitatea învățăturii sale, care echivala cu o autoritate predicatorie: „Și erau uimiți de învățătura lui, pentru că el îi învăța ca unul care are autoritate, și nu în felul cărturarilor” (*Mc* 1,22). Această combinație între învățătură și proclamare apare îndeosebi în discursul inaugural de la Nazaret (*Lc* 4,16-30).

§ 16. LA NAZARET, ISUS PREDICĂ ȘI ESTE ALUNGAT (4,16-30)

¹⁶ A venit la Nazaret, unde fusese crescut, și a intrat în sinagogă, după obiceiul lui, în zi de sâmbătă, și s-a ridicat ca să citească.

¹⁷ I s-a dat Cartea profetului Isaia și, deschizând cartea, a găsit locul în care era scris:

¹⁸ „Duhul Domnului este asupra mea:

pentru aceasta m-a uns

duc săracilor vestea cea bună;

m-a trimis să proclam

captivi eliberarea

celor orbi recăpătarea vederii,

redau libertatea celor asupriți;

¹⁹ să vestesc un an de bunăvoință al Domnului”.

²⁰ Apoi, închizând cartea și dând-o înapoi slujitorului, s-a așezat. Ochii tuturor din sinagogă erau ațintiți spre el.

²¹ A început apoi să le vorbească: „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta pe care ați ascultat-o cu urechile voastre”.

²² Toți dădeau mărturie în favoarea lui și se mirau de cuvintele de har care ieșeau din gura lui și spuneau: „Nu este acesta fiul lui Iosif?”

²³ Dar el le-a spus: „Fără îndoială îmi veți zice parabola aceasta: «Doctore, vindecă-te pe tine însuși! Ceea ce am auzit că s-a întâmplat în Cafarnaum, fă și aici, în patria ta».

²⁴ Adevăr vă spun că niciun profet nu este acceptat în patria sa

²⁵ și adevărat vă spun că multe văduve erau în Israel în zilele lui Ilie, când cerul a fost închis timp de trei ani și șase luni, încât s-a făcut mare foamete în toată țara,

²⁶ dar Ilie nu a fost trimis la niciuna dintre ele, ci doar la o femeie văduvă din Sarepta Sidonului.

²⁷ Și mulți leproși erau în Israel pe timpul profetului Elizeu, dar nimeni dintre ei n-a fost curățat decât doar Naaman Sirianul”.

²⁸ Auzind acestea, toți cei din sinagogă s-au umplut de mânie.

²⁹ Ridicându-se, l-au scos din cetate și l-au dus pe buza prăpastiei de pe colina pe care era construită cetatea lor ca să-l arunce de acolo.

³⁰ Însă el, trecând prin mijlocul lor, a plecat.

Luca atribuie o mare importanță acestui episod, pe care, fără îndoială, l-a considerat ca deschidere oficială a ministerului lui Isus, căruia i se precizează sensul, și ca inaugurare a noii perioade a istoriei mântuirii în centrul timpului. Relatat doar de Luca, și în stilul său (N.B. Boismard, *Synopse*, p. 90), acest episod probabil a fost compus de către evanghelist cu un scop precis, având la bază o tradiție istorică veche reprezentată mai târziu în *Mc* 6,1 și *Mt* 13,54-58, pasaje în care acest episod își află cadrul mai natural. În cea de-a treia Evanghelie, episodul are loc prea devreme, cu o aluzie la vindecările miraculoase efectuate la Cafarnaum (v. 23), unde Isus nu și-a început ministerul decât ceva mai târziu (4,31). Luca anticipă episodul de la Nazaret, întrucât îi permite să definească chiar de la început, în trășăturile sale esențiale, misiunea lui Isus în mijlocul lui Israel, ca împlinire a profețiilor din *Vechiul Testament*. El servește și ca prefigurare a refuzului evangheliei de către evrei și a acceptării acesteia de către păgâni. O scenă asemănătoare am întâlnit în Matei: doar după ce Isus a fost refuzat de către evrei, evanghelia avea să fie predicată păgânilor, sau, după cum scrie Paul: evanghelia „este puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea oricărui [om] care crede, mai întâi a iudeului și [apoi] a grecului” (*Rom* 1,16). Mai mult, exemplul lui Isus trebuie să servească drept exemplu pentru viitorii misionari, care vor proclama evanghelia mai întâi în sinagogi pentru evrei (*Fap* 9,20; 14,1) și doar după aceea se vor îndrepta spre păgâni (13,46 ș.u.; 18,6).

Folosirea singurei forme *Nazara* (gr.) pentru „Nazaret” în *Lc* 4,16 indică faptul că Luca depinde aici de aceeași sursă ca și *Mt* 4,13. „Unde fusese crescut” face trimitere la relatările copilăriei, mai ales la 2,51 ș.u., și anticipă

menționarea expresiei „patria ta” din v. 23. Persoanele care frecventau sinagoga îl cunoșteau pe Isus. Pe de altă parte, e dificil să explicăm de ce i s-a cerut să citească și să comenteze textul în momentul acestei faze inițiale a ministerului său, din moment ce el era încă cunoscut doar ca fiul lui Iosif, lemnarul (v. 22). Invitația va fi evidentă mai târziu, când Isus va fi fost cunoscut ca predicator și vindecător. Ceea ce *Mc* 6,2 doar sugerează, în *In* 7,15 este spus clar: „Cum știe acesta carte fără să fi învățat?” *Lc* 4,16 ne învață că Isus știa cel puțin să citească! Pasajul pe care îl citește a putut fi desemnat la întâmplare sau ales de către Isus⁶⁷. Mai probabilă este chiar alegerea din partea lui Luca, întrucât textul menționează teme care îi sunt dragi lui: ungerea profetică de către Duhul, vestea bună către cei săraci (cf. 6,20), anunțarea harului mântuirii.

Împlinirea uneia dintre profețiile lui Isaia (4,16-22)

Is 61 relatează vocația unui profet care a primit de la Dumnezeu un mesaj de mângâiere pentru Israel. Capitolul ritmat amintește de imnurile Slujitorului, mai ales *Is* 50,4-11. Prezența în v. 1 a verbului *euaggelizasthai*, „a evangheliza”, pune pasajul pe buzele lui Isus care inaugurează proclamarea evangheliei. După cum am menționat deja (cf. 2,10), deși Luca evită numele *euaggelion* (cf. *Mt* 4,23), el a recurs adesea la verbul „a evangheliza”, în Fapte, dar și în Evanghelie⁶⁸. Expresia „a vesti împărăția lui Dumnezeu” (4,43; 8,1) îmbracă un interes deosebit, după cum vom vedea. Pentru Matei, împărăția este ca epitomă a „vești cele bune” (cf. *Matthieu*, p. 13 și 47). Pentru Luca, esențială este evanghelizarea, proclamarea, de unde și importanța „cuvântului” (1,2; cf. Introducere IV, a, 1). La fel de important este ca *astăzi*, în prezența lui Isus (4,21), „să se împlinească” *Scriptura*. „Încă o dată Luca pune pe același plan împărăția lui Dumnezeu și prezența

⁶⁷ Susținând sensul „după o ordine liturgică” pentru *kathexês* din *Lc* 1,3, M.D. GOULDER crede că Luca a vrut să ofere în Evanghelia sa o serie de „lecturi” pentru întregul an, bazate pe ciclul anual al lecturilor din Tora, în *The Evangelists' Calendar. A lectionary Explanation of the Development of Scripture*, Londra 1978. Nu este necesar să acceptăm teza generală a autorului pentru a admite că a dovedit prin noi argumente că cel puțin o parte din tradiția sinoptică își datorează originea lecturilor atașate la liturgia creștină. Se poate citi în *Bib ThB* 1976, 91-93 o critică la precedentă sa carte, *Midrash and Lection in Matthew*, Londra 1974. În jurul aceluiași subiect se mai poate consulta: L. CROCKETT, „Luke IV, 16-30 and the Jewish Lectionary Cycle: a Word of Caution”, în *Journal of Jewish Studies* 17 (1966), 13-45 (de același autor vezi *JBL* 1969, p. 177-183); D. HILL, „The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke IV, 16-30)”, în *Novum Testamentum* 13 (1971), 161-180. O analiză *redaktionsgeschichtlich* a pericopei a fost publicată de către H. SCHÜRMANN (în limba germană) în *Mélanges Biblique B. Rigaux*, Gembloux 1970, 187-205.

⁶⁸ În Evanghelie: 1,19; 2,10; 3,18; 4,18,43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1. În Fapte: 5,42; 8,4.12.25.35.40; 10,36; 11,20; 13,32; 14,7; 15,21; 15,35; 16,10; 17,18. Am vorbit despre tema „Evangelize the Poor” în *Religious Studies Bulletin* (1981), 101-109.

lui Isus; nu doar în cazul împlinirii escatologice – ca și în *Lc* 17,29; 18,8 sau 21,27-31 –, ci și în timpul misiunii pământești a Învățătorului” (A. GEORGE, p. 299). Și tot cu privire la Luca, dintr-un anume punct de vedere, se poate vorbi despre „escatologia realizată”.

Sarcina centrală a profetului din *Is* 61 ar fi să dea săracilor, sclavilor, prizonierilor și celor orbi o nouă speranță și „să vestească un an de îndurare al Domnului”. Deja în cartea alianței erau prescrise un an sabatic pentru pământ (*Ex* 23,10-11) și un an sabatic pentru iertarea datoriilor (*Dt* 15,1-6). *Lev* 25,8-19 cere, pe deasupra, la fiecare 50 de ani, un „an jubiliar”, numit astfel întrucât era anunțat cu trompeta (ebr. *yobel*), un an care însemna eliberarea tuturor locuitorilor țării aflați în detenție, recăpătându-și fiecare patrimoniul pierdut. Din *Is* 61,6, Luca a omis „să-i vindece pe cei cu inima zdrobită” fără vreun motiv evident, și din *Is* 61,2, „o zi de răzbunare pentru Dumnezeu nostru”, expresii ce nu se potrivesc într-un context consacrat mântuirii și eliberării. Vindecarea orbilor nu figurează în *Is* 61, ci în *Is* 35,5 (cf. *Lc* 7,22). În același fel, eliberarea celor închiși ar trebui să trimită la *Is* 58,6. Această eliberare fizică prefigura eliberarea spirituală de sub jugul păcatului și al Satanei, pe care prezența lui Cristos o împlinește deja. Petru va descrie mai târziu, prin cuvintele lui Luca, cum Cristos, în timpul vieții sale pământești, „trecea făcând bine și vindecându-i pe toți cei care erau stăpâniți de diavol, pentru că Dumnezeu era cu el” (*Fap* 10,38). În general, astăzi se recunoaște că „anul de îndurare al Domnului” nu este invocat pentru a nu limita la un an ministerul lui Isus. Fraza trebuie înțeleasă într-un mod simbolic, pentru noua eră a mântuirii care poate cuprinde o perioadă nedeterminată.

Isus citise textul în picioare, așa cum era obiceiul, din respect față de *Sfânta Scriptură*. Apoi s-a așezat, aceasta fiind poziția celui care învață (5,3; *Mc* 4,1). Primul cuvânt al comentariului său, „astăzi”, apare mai mult de 50 de ori în *Deuteronom*, mai ales în indicații de tipul: „Ai grijă să nu-l uiți pe Domnul Dumnezeuul tău nepăzind poruncile lui, judecățile lui și hotărârile lui pe care ți le poruncesc eu astăzi” (8,11; cf. și 5,1-3). Întâlnim un ecou în *Ps* 95,7: „Astăzi, dacă veți auzi glasul lui” (citată și în *Evr* 3,7). În conformitate cu această temă, *Evangelia lui Luca* menționează de mai multe ori „astăzi” al mântuirii (2,1; 4,21; 19,5.9; 23,43), întrucât în Cristos se împlinește promisiunea. Tema lui „astăzi” se potrivește cu tradiția lucană de a actualiza escatologia. *Scriptura* aceasta, spune Isus, s-a împlinit astăzi „în urechile voastre” (gr.). Lagrange propune să se citească „sub ochii voștri”, însă „ascultarea” este foarte importantă pentru Luca, întrucât el insistă, ca și *Cartea Deuteronomului*, pe teologia „cuvântului” (cf. *Introducere*, IV, a, 1), și ca Paul, de altfel (*Rom* 10,14-18). „Toți dădeau mărturie în favoarea lui și se mirau de cuvintele pline de har care ieșeau din gura lui”

este o formulare a sfântului Luca, pentru care există paralele în Fapte, cu referire la munca misionară creștină (cf. 10,43; 14,3).

Isus respins în propria patrie (4,23-30)

S-a pus de mult timp întrebarea cum de au trecut locuitorii din Israel atât de repede de la admirația pentru Isus la o așa ostilitate față de el. Pentru această schimbare trebuie să căutăm mai degrabă o explicație formală (literară) decât una istorică. În această scenă, Luca a dat o expresie dramatică tensiunii ce caracterizează atitudinea evreilor față de Isus. Oare nu a spus Simeon despre copil că a fost „pus spre căderea și ridicarea multora în Israel și ca semn care va stârni împotrivire”? (*Lc* 2,34) Un prim document relatează, probabil, o reacție favorabilă discursului inaugural al lui Isus la Nazaret. Ostilitatea a putut să se manifeste cu altă ocazie, iar Luca să fi îmbinat într-un singur episod două reacții opuse – de aici și povestirea noastră. De fapt, reacția putea fi cauzată de reproșurile pe care Isus le-a adresat cetățenilor pentru lipsa de credință față de el. Oare Isus nu a denunțat cu severitate în timpul ministerului său toate orașele pentru necredința lor? (*Lc* 10,13-15)

Cuvintele lui Isus la Nazaret nu au fost de natură să le cadă bine; în substanță ele au fost un comentariu la axioma menționată în v. 24: „niciun profet nu este acceptat în patria sa”. Încă nu s-a determinat originea acestei axiome atât de prezente (*Mc* 6,4), însă Isus însuși, apoi și Biserica se servesc de ea pentru a explica insuccesul predicării evangheliei printre evrei. Existența proverbului ca expresie izolată este confirmată de *In* 4,44 și de alte documente, precum și un papirus (*Oxyrhynchus*) din secolul al III-lea și *Evanghelia lui Toma*: „Niciun profet nu este primit în orașul (satul) său natal; niciun medic nu-i vindecă pe cei care-l cunosc” (log. 31). *In* 4,44, pe care unii critici îl consideră o glosă redacțională, ar putea reflecta tradiția sinoptică a unui refuz la Nazaret. În cea de-a patra Evanghelie, „propria patrie” este mai curând Ierusalimul, unde locuiește Tatăl lui Isus (cf. *In* 2,16; *Lc* 2,49). „Ai săi nu l-au primit” se referea la locuitorii Ierusalimului. J. WILLEMSE, care susține această teză (*NTS* 11 [1964], 349-364), examinează și paralelele sinoptice. Recurgând la proverb, Isus pare să se identifice ca „profet” (cf. *Mt* 21,11), ceea ce a făcut mai clar în *Lc* 13,33.

Punând următorul cuvânt al lui Isus la viitor, „fără îndoială, îmi veți zice parabola aceasta: «Doctore, vindecă-te pe tine însuși!»”, Luca putea fi tentat să ofenseze mai puțin cronologia prin aluzia la vindecările făcute care, în realitate, vor fi săvârșite mai târziu la Cafarnaum (*Lc* 4,38-40). Proverbul citat de Isus este o axiomă prea naturală și evidentă, care își găsește ecouri în mai multe documente de origini diferite. Sensul său cel

mai obiectiv în întrebuintărea făcută de Isus ar fi următorul: ca medic trebuie să se vindece pe sine înainte de a-i vindeca pe alții, prin urmare, și Isus trebuie să se gândească mai întâi la propriul oraș înainte de a merge în altă parte pentru a înfăptui minuni. Ar trebui să se înțeleagă axioma în sens figurat: orice profet trebuie să-și demonstreze credibilitatea. Din moment ce Isus anunță mântuirea ca profet, trebuie să arate că el însuși este pe calea mântuirii și că într-adevăr Duhul este cu el, după cum susține.

Lc 4,25-27, fără paralelă sinoptică, ar putea fi o completare lucană la informațiile sursei. În armonie cu importanța pe care el o atribuie cuvântului predicat în noua economie a mântuirii, Luca îi scoate în evidență în Evanghelia sa pe profeții Ilie și Elizeu (cf. notele noastre la „Isus ca profet” în *Introducere* IV, b, 1). În episodul nostru, prima referință este făcută la seceta celor *trei ani* menționați în *1Rg* 17,1; 18,1. În general, se crede că adăugarea celor șase luni în *Lc* 4,25 și *Iac* 5,17 trebuie să depindă de *Dan* 7,25 și 12,7, trecând prin tradiția apocaliptică iudaică, în care suferințele escatologice trebuiau să dureze trei ani și jumătate (*Ap* 11,2-3; 13,5). Celelalte episoade evocate sunt relatate în *1Rg* 17 și *2Rg* 5. Exemplele propuse⁶⁹, pentru a ilustra opera unui profet israelit în favoarea străinilor, sunt atât de incisive, încât alegerea lor i s-ar datora lui Isus însuși. Luca ar fi responsabil doar de inserarea lor în prezentul context. Profeții fuseseră trimiși la Israel, însă unii dintre ei s-au bucurat de o mai bună primire în afara Israelului sau printre non-evrei decât în propria țară. Un caz special este cel al lui Ilie, expus persecuțiilor din partea compatrioților săi. Exemplele au un caracter parabolic și nu trebuie să fie citite ca alegorii în care fiecare trăsătură ar avea un corespondent în realitate. Se poate susține împreună cu Origene și alți interpreți că ostilitatea întâlnită la Nazaret reprezenta pentru Luca necredința evreilor în general, iar din acest motiv el plasase episodul la începutul ministerului public, ca o prefigurare a refuzului evangheliei din partea celor care au fost primii beneficiari ai proclamării acesteia.

Nu putem fi siguri dacă în realitate locuitorii din Nazaret și-au manifestat ostilitatea față de Isus până într-acolo încât să-i pricinuiască moartea. Pe de altă parte, este corect să credem că șefii sinagogii au decis să-l expulzeze.

⁶⁹ În *Das Evangelium Lucae*, Berlin 1904, J. WELLHAUSEN a susținut că sursa aramaică a lui Luca vorbea despre o femeie *siriană* – în aramaică „văduvă” și „siriană” sunt rediate prin termeni asemănători – la sfârșitul lui *Lc* 4,26, ceea ce ar constitui o paralelă mai potrivită la Naaman Sirianul. Totuși, pentru Lagrange, această teză este mai mult ingenioasă decât fondată, mai ales deoarece *gunaiā chēran* din *Lc*, „o femeie văduvă”, depinde atât de clar de aceeași expresie din *1Rg* 17,9. J.A. SANDERS, după opinia sa, propune să se vadă o legătură între *dektos*, „acceptat”, folosit în *Lc* 4,19, și același termen care apare în 4,24. Conform opiniei sale, mânia locuitorilor din Nazaret se explică în următorul mod: Isus lăsase să se înțeleagă că Iahve nu este doar Dumnezeuul iudeilor, ci al tuturor („Isaiah in Luke”, în *Interpretation* 36 [1982], 153).

Despre acest lucru, *In* 9,22.34 oferă un exemplu din timpul ministerului lui Isus. Este dificil să ne imaginăm că „toți” oamenii prezenți la Nazaret îi doreau moartea. Luca probabil a vrut să arate că deja din acest moment poporul evreu își exprima față de Isus sentimente foarte ostile, care mai târziu vor duce la omucidere (cf. 11,47-51; 13,34; 20,15). Întâlnim același tip de generalizare și în notița lui Matei: „Tot poporul a răspuns: «Sângele lui să fie asupra voastră și asupra copiilor voștri»” (27,25). Mai precis, Luca a descris scena de la Nazaret prin trăsături ce ar putea evoca martiriul lui Ștefan, „pe care l-au scos afară din cetate și aruncau cu pietre asupra lui” (contacte lingvistice între *Lc* 4,29 și *Fap* 7,48 la nivelul limbii grecești). Probabil, atunci când scria, Luca se gândea la martiriul lui Iacob, „fratele Domnului” (*Gal* 1,19). *Apud* I. FLAVIU (*Antichități iudaice*, XX 9), acesta a fost lapidat, însă Hegesippus povestește că mai întâi el a fost aruncat de pe vârful templului și apoi a murit în urma loviturilor de bâte. Însă ceasul lui Isus încă nu sosise (*In* 7,30), dușmanii nu puteau face nimic împotriva lui: „Însă el, trecând prin mijlocul lor, a plecat de acolo” (*Lc* 4,30). Această notiță, puțin misterioasă, probabil nu semnifică altceva decât că, din diverse motive, locuitorii din Nazaret au evitat să transforme într-un act dorința lor criminală. „Plecarea” lui Isus nu a avut ca obiectiv decât Ierusalimul (13,33).

§ 17. ISUS ÎNVĂȚĂ ȘI VINDECĂ LA CAFARNAUM (4,31-44)

³¹ Apoi a coborât la Cafarnaum – o cetate din Galileea – și îi învăța [în zilele de] sâmbătă,

³² iar ei erau uimiți de învățătura lui deoarece cuvântul lui era [spus] cu autoritate.

³³ Era în sinagogă un om care avea duh de diavol necurat și striga cu glas puternic:

³⁴ „Ei! Ce ai cu noi, Isuse din Nazaret? Ai venit să ne distrugi? Știu cine ești: sfântul lui Dumnezeu”.

³⁵ Însă Isus i-a poruncit cu asprime, spunându-i: „Taci și ieși din el!” Atunci diavolul l-a trântit în mijloc și a ieșit din el fără ca să-i facă vreun rău.

³⁶ I-a cuprins teama pe toți și spuneau unii către alții: „Ce fel de cuvânt este acesta? El le poruncește duhurilor necurate cu autoritate și putere și ele ies!”

³⁷ Și vestea despre el s-a răspândit în toată împrejurimea.

³⁸ Ieșind din sinagogă, a intrat în casa lui Simon. Soacra lui Simon era cuprinsă de o febră mare și l-au rugat pentru ea.

³⁹ Aplecându-se asupra ei, a poruncit cu asprime febrei și aceasta a lăsat-o. Ridicându-se îndată, ea îi servea.

⁴⁰ La apusul soarelui, toți cei care aveau bolnavi de diferite boli îi aduceau la el, iar el, punându-și mâinile peste fiecare dintre ei, îi vindeca:

⁴¹ din mulți ieșeau diavoli care strigau și spuneau: „Tu ești Fiul lui Dumnezeu!” Dar el, muștrându-i, nu le permitea să vorbească pentru că știau că el este Cristos.

⁴² După ce s-a făcut ziuă, ieșind, a mers într-un loc pustiu, însă mulțimile îl căutau și, ajungând până la el, voiau să-l oprească să plece de la ei.

⁴³ Dar el le-a spus: „Trebuie să vestesc împărăția lui Dumnezeu și celorlalte cetăți pentru că de aceea am fost trimis”.

⁴⁴ Și predica prin sinagogile din Iudeea.

După ce a notat că Isus „a coborât” la Cafarnaum (cf. *In* 2,12), Luca reia scena din Marcu. În orașul pe care Luca îl identifică ca fiind „din Galileea” pentru cititorii săi greci, Isus învață (31-32) și în aceeași zi de sâmbătă vindecă un posedat (33-37), apoi pe soacra lui Simon (38-39), la fel ca și pe ceilalți bolnavi și posedați (40-41). După această zi la Cafarnaum, Isus se retrage într-un loc singuratic și le explică celor care voiau să-l rețină că el trebuie să-și continue drumul (42-44). Toate aceste evenimente vor apărea mai târziu în Matei, și anume după predica de pe munte. Mai mult, Matei povestește vindecarea soacrei lui Simon (8,14-15) înaintea exorcismelor (8,16-17), căreia îi urmează imediat scena despre chemarea discipolilor și pescuirea minunată. Secvența diferită din Matei se datorează probabil deciziei sale de a uni cele zece minuni din capitolele 8-9.

Într-adevăr, de la Nazaret „se coboară” la Cafarnaum, întrucât Nazaret se află la o altitudine de mai mult de 800 de metri deasupra lacului Galileii, care este cu 186 de metri sub nivelul mării. Sunt mai puțin de 40 de kilometri între cele două localități, trecând prin actualul Cana, între Nazaret și orașul lacului unde Isus și-a stabilit centrul ministerului public. În v. 32, Luca omite să spună asemenea lui Marcu (2,22; cf. *Mt* 7,29) că Isus nu învața „în felul cărturarilor”, însă notează: „cuvântul său (*ho logos autou*) avea autoritate”. Această remarcă reflectă încă o dată fermitatea prin care Luca descrie evanghelia ca predicare a cuvântului (cf. 1,2). După cum am notat cu referire la 4,15, autoritatea lui Isus se baza pe faptul că învățătura sa era în același timp și proclamare. El nu-și sprijinea informațiile pe vreo exegeză tradițională; el vorbea ca unul care avea acces la însăși sursa Revelației.

Urmându-l pe Marcu, ameliorând puțin stilul, Luca povestește exorcizarea posedatului (*Lc* 4,33-37), un episod pe care Matei nu îl amintește. *Pneuma daimoniou akathartou*, „duh de diavol necurat”, este o formulare ciudată. O înțelegem mai bine dacă admitem că fraza la genitiv care îi urmează „duhului” este un „genitiv epexegetic”, care spune ce este realitatea astfel determinată. La fel, „semnul lui Iona” poate însemna „semnul care este Iona”. Aici „duhul” este „diavolul necurat”⁷⁰. În *Lc*, diavolul „striga în

⁷⁰ Despre folosirea evanghelică a lui *daimonia* sau „duhuri necurate” pentru a-i desemna pe demoni, vezi comentariul la *Mt* 8,16-17. În opera mea *The Divine Miracles* am încercat să determin la ce realități se referă termenul „demoni” și am admis posibilitatea că aceștia puteau fi „spirite întrupate ale defuncțiilor nelegiuiți” (p. 200, n. 33 și p. 203, n. 52). Niciun

gura mare” adresându-i-se lui Isus (4,33), în timp ce în Marcu a scos „un strigăt puternic” părăsindu-l pe cel posedat (1,26). Întrebarea „Ce ai cu noi?” (gr.) este un semitism, ca și formula echivalentă folosită de către Isus la Cana (*In* 2,4), când i s-a adresat mamei sale. Din punct de vedere literar, trebuie să notăm și ceea ce văduva din Sarepta i-a spus lui Ilie: „Ce este între mine și tine, om al lui Dumnezeu? Ai venit la mine să-mi amintești nelegiuirea și să faci să-mi moară fiul?” (*1Rg* 17,18)

„Sfântul lui Dumnezeu” (4,34)

Într-unul dintre discursurile sale către evrei, Petru îl numea pe Isus „cel sfânt și drept” (*Fap* 3,14), două titluri pe care le putem defini „mesianice” într-un sens mai larg. Mai departe, tot în Fapte, Isus este numit „slujitorul sfânt” al lui Dumnezeu (4,27.30), într-un context care evocă filiațiunea divină și ungerea mesianică a Slujitorului la botezul lui Isus. În prima sa scrisoare, Ioan le amintea creștinilor: „Voi aveți ungerea de la Cel Sfânt” (2,20), referindu-se, pe cât se pare, la cuvântul lui Dumnezeu (2,24) și cel puțin indirect la Duhul Sfânt căruia îi sunt comunicate cuvintele lui Cristos, adevărul desăvârșit (*In* 14,26; 16,13). O altă scriere a sfântului Ioan îl numește pe Cristos „Cel Sfânt, Cel vrednic de crezare” (*Ap* 3,7). În locul termenului grec *hagios*, în general se folosește termenul *hosios*, care înseamnă tot „sfânt” și care figurează în aplicația făcută lui Cristos în *Ps* 16(15),10: „Nu vei permite ca sfântul tău să vadă putrezirea” (*Fap* 2,27).

Titlul „Sfântul lui Dumnezeu” este de două ori aplicat lui Cristos în Evanghelie, prima dată de către diavol (*Mc* 1,24; *Lc* 4,34) și a doua oară de către Petru după minunea înmulțirii pâinilor (*In* 6,69). Lagrange crede că acest titlu exprimă suprema demnitate a lui Isus. Sfințenia ar fi caracteristica timpurilor mesianice (cf. *Dan* 7,27) și nu ar trebui să se înțeleagă în consecință că în fruntea acestei noi economii a mântuirii se află cineva care ar fi prin excelență Sfântul lui Dumnezeu? Deja la bunavestire fecioara aflate că, în urma zămislirii de la Duhul Sfânt, „sfântul” care se va naște din ea va fi numit Fiul lui Dumnezeu (*Lc* 1,35). Mult mai devreme, îngerul

text evanghelic nu afirmă că Satana sau diavolul au fost alungați din demoniaci, însă controversa cu privire la Beelzebul (cf. *Lc* 11,14-23) presupune că Satana este asociat într-un fel cu demonii alungați de Isus. Scrierea qumraniană *Apocrifă la Cartea Genezei* îl arată pe Abraham rugându-se pentru faraon (cf. 12,10-20), la cererea acestuia: „Roagă-te pentru mine și familia mea, pentru ca acest *duh rău* să primească poruncă (*gr*) să ne părăsească. Așadar, m-am rugat (...) și am pus mâinile mele (pe capul său) și a fost vindecat” (XX,28). J.A. FITZMYER a reconstituit parțial și a publicat textul în *The Genesis Apocryphon of Qumran* (a doua ediție, Roma 1971). H.C. KEE crede că *gr*, folosit în document, poate fi pus în raport cu *embrimasthai*, „a muștra”, și *epitiman*, „a avertiza cu severitate”, din contextele evanghelice despre vindecare și exorcism, în „The Terminology of Mark's Exorcism Stories”, din *NTS* 14 (1967), 232-246.

Gabriel îi explicase lui Daniel o profeție mesianică în circumstanțe asemănătoare celor de la înștiințarea lui Zaharia (cf. *Dan* 9,20-25; *Lc* 1,10-13). Cele 70 de săptămâni (de ani) erau „asupra poporului tău și asupra cetății tale celei sfinte până la încetarea răzvrătirii și până la sfârșitul păcatului, până la ispășirea nelegiuirii și până la venirea dreptății veșnice, ca să fie sigilată viziunea și profetul să-l ungă pe sfântul sfinților” (*Dan* 9,24), fapt ce se poate referi și la marele preot, aparent făgăduit demnității mesianice. Frecvența asociere în *Biblie* a celor trei concepte, „sfințenie”, „ungere” și „Duh” conduce la identificarea „Sfântului” cu „purătorul de Duh”. În aceeași perspectivă, titlul „Sfântul” poate fi atribuit lui Isus în virtutea demnității sale de Mare Preot. Autorul *Scrisorii către Evrei*, de exemplu, vedea un strict raport între cristologia Marelui Preot și cea a Fiului lui Dumnezeu (cf. 7,3). Aplicarea lui Isus a titlului „Sfântul lui Dumnezeu” reflectă tendința care îi determină pe autorii *Noului Testament* să-l desemneze pe Isus cu titluri divine. Se poate vedea în această atribuire una dintre primele afirmații creștine despre demnitatea lui Isus.

În întâlnirea sa cu duhul necurat, „Isus înfruntă clar spiritul impur în calitate de purtător al Duhului Sfânt”; există un contrast nemaipomenit între Duhul Sfânt și duhul necurat (*TWNT*, vol. 1, p. 102), de care Luca singur a ținut cont. Se înțelege mai bine scena pe fondul „secretului mesianic” din Marcu; înainte de înviere discipolii ajung foarte rar (*Mc* 9,9) să pătrundă misterul persoanei lui Cristos; demonii îl cunosc mai bine, însă nu li se permite să vorbească. Mai mult, Marcu prezintă ministerul public al lui Isus mai înainte de toate ca o luptă împotriva puterii celui rău, iar discipolilor le-a fost încredințată aceeași misiune când au primit „putere asupra duhurilor necurate” (6,7), în timp ce în Matei și Luca discipolii sunt trimiși să-i vindece și pe bolnavi (*Mt* 10,1; *Lc* 5,2).

Se poate doar ghici ceea ce vechea tradiție evanghelică descifra în spatele lamentării demonului: „Ai venit să ne distrugi?” Se temeau să fie aruncați din nou în tortura infernului, sau erau preocupați de dominația satanică pe pământ (cf. *Lc* 4,6), pusă acum în pericol? Un alt text îi descrie pe demonii alungați rătăcind prin locuri aride, căutând odihnă (11,24). Verbul *epitiman* este folosit pentru întâlnirile cu demonii (*Lc* 4,35.41; 9,42), dar și atunci când Isus „amenință” febra (4,39) și vântul (8,24), ca și cum ar fi vorba despre personificarea puterilor răului. Este o concepție tipică lui Luca, conform căreia diavolul este prezent în spatele tuturor relelor din lume (*Fap* 10,38), fără a exclude bolile omenești (*Lc* 13,16).

Tema „amenințării” sau a „muștrării” (*gʿr* în ebraică) este prezentă și într-o scriere de la Qumran, *Apocrifă la Cartea Genezei*, într-un pasaj care menționează împreună vindecarea, impunerea mâinilor și alungarea duhului necurat (vezi n. 67). Pitorescul *sparaxan*, „scuturându-l”, din *Mc* 1,26, este

substituit de către Luca prin *riptein*, „l-a trântit”, verb folosit pentru a descrie o „convulsie” în vechea terminologie medicală greacă. „Fără ca să-i facă vreun rău” poate trimite la un limbaj medical (Lagrange), însă acest indiciu servește în aceeași măsură să sporească miracolul și ar reprezenta, conform unor critici, un element din istoria tipică a miracolelor, chiar dacă Luca nu l-a luat în considerare (R. BULTMANN, p. 260). Pentru Luca, uimirea persoanelor prezente avea în vedere doar puterea sa asupra demonilor, întrucât admirația pentru învățătura sa a fost deja formulată în v. 32. În consecință, Luca omite referirea lui Marcu la o „învățătură nouă” și îi substituie: „ce fel de învățătură este aceasta?” Această formulare corespunde precis întrebării comune din ebraică: „*Mâh haddâbâr hazzeh?*” (*dâbâr* poate semnifica „cuvânt”, „fapt”, „eveniment”); cf. *Lc* 2,15, unde este folosit *rêma*, și nu *logos* ca în 4,36 și 7,17.

Vindecarea soacrei lui Petru (4,38-39)

Relatările comparate din acest episod arată clar cum poate Matei să rezume și să recompună o istorisire de-a lui Marcu, cu un scop precis, concentrând aici atenția asupra lui Isus și a persoanelor bolnave. Dacă în prima Evanghelie Isus păstrează întreaga inițiativă, el este cel care vede persoana bolnavă și o vindecă, în Marcu și Luca discipolii îl informează asupra situației. Marcu îi mai amintește, pe lângă Simon, pe Andrei, Iacob și Ioan, în timp ce Luca doar le presupune prezența, atunci când scrie: „l-au rugat pentru ea” (4,38). Nu este dificil de justificat această schimbare: acești discipoli care în Marcu s-au unit grupului mai devreme (1,16-20), în Luca n-au făcut-o decât mai târziu (6,13-16).

Probabil am putea examina aici raportul pe care unele texte vechi îl sugerează între exorcism și vindecare. Vom vorbi din nou cu privire la *Lc* 5,17-26 (cf., mai ales, n. 73). Se poate nota deja că Luca prezintă vindecarea soacrei lui Petru aproape ca pe un exorcism, atunci când scrie că Isus „a poruncit” febrei după cum făcuse și cu demonii (4,35.41, cf. n. 68). Formularea lui Luca ar părea mai puțin surprinzătoare dacă s-ar ține cont de faptul că anticii îi atribuiă cu ușurință febrei o origine „diabolică” (cf., de exemplu, istoria lapidării demonului febrei, în Philostrate, *Viața lui Apollonius*, IV, 10). Chiar și în *Vechiul Testament* „febra” apărea ca fiind trimisă de Dumnezeu ca pedeapsă pentru păcate (cf. *Lev* 26,16; *Dt* 28,22 cu cuvintele *qaddahat* și *dalleqet*, ce derivau din rădăcini, semnificând „a arde” sau „a se inflama”). Rabinii vedeau în febră „un foc ceresc” (cf. *Nedarîm* bab. 41a) și făceau deosebire între febra internă și cea externă (*Gittin* 70a). Confruntă în această privință *TWNT* 6, p. 956-959. Cuvântul *puretos* folosit de către Luca figurează în *Septuaginta* în *Dt* 28,22 (*pur* înseamnă

„foc”). Textul lui Marcu se poate citi ca sugerând puterea lui Isus de a învia morții (cf. *Matthieu*, p. 107 ș.u.). În formularea lui Luca, acest aspect este prea puțin evident, deoarece nu spune ca *Mc* 1,31 că Isus *a ridicat-o* pe bolnavă. La fel se poate citi în expresia din *Mt* 1,15, „ea s-a ridicat și a început să-i slujească”, o prefigurare a slujirii Domnului în Biserică, însă această aluzie cade odată cu folosirea pluralului, „să-i servească”, în Marcu/Luca.

Vindecări la apusul soarelui (4,40-41)

Întrucât era sâmbătă (v. 31), nu era posibil ca cei bolnavi să fie aduși la Isus decât seara, la sfârșitul zilei, spre ora 18.00, când soarele apunea. Spre deosebire de Matei și Marcu, Luca distinge mai clar între bolnavi (v. 40) și cei posedăți (v. 41), chiar dacă deosebirea nu este încă perfectă. Aici Luca introduce din nou schimbări importante în sursa sa, chiar dacă aceasta este Marcu, recurgând la formule cu savoare lucană. Astfel, v. 40 poate fi comparat cu o notiță cu privire la Paul la Malta: „Paul a intrat la el [tatăl lui Publius] și, după ce s-a rugat, și-a pus mâinile asupra lui și l-a vindecat. În urma acestui fapt, au venit și ceilalți bolnavi din insulă și au fost vindecați” (*Fap* 28,8-9). Vindecarea bolnavilor prin impunerea mâinilor lui Isus este specifică lui Luca în contextul din 4,40, însă și în alt pasaj Marcu, la fel, menționează impunerea mâinilor pentru vindecări (6,5). Nu este cazul în Matei, în afară de 9,18, unde Iair îi spune lui Isus cu privire la fiica sa (deja moartă în *Mt*): „Fiica mea a murit de curând, dar vino, pune-ți mâna peste ea și va trăi”. Isus, în Matei, nu impune mâinile (la plural) asupra bolnavilor (cf. *Mc* 8,23.25), ci asupra copiilor, ca binecuvântare (19,13.15). Luca relatează că Isus a vindecat femeia încovoiată impunându-și mâinile (13,13). Cererea lui Iair (*Mc* 5,23) arată că impunerea mâinilor era un gest recunoscut la oamenii lui Dumnezeu, pentru vindecarea bolnavilor⁷¹.

În rezumatul său, Luca relatează (4,41) și că demonii ieșeau din cei posedăți, strigând: „Tu ești Fiul lui Dumnezeu?”. Această notiță ar putea proveni din Marcu, care scrie într-un alt context: „Iar duhurile necurate, când îl vedeau, cădeau în fața lui și strigau: «Tu ești Fiul lui Dumnezeu!»” (3,11).

⁷¹ Exemple în O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, Giessen 1909, 45-48. Despre diferitele utilizări ale impunerii mâinilor, vezi *TWNT* 8, 161, și vol. 9, 420-423 (cf. și *Matthieu*, 103 și 254). În iudaismul postbiblic s-a recurs la *semikah*, „impunerea (mâinilor)”, pentru instalarea oficială a „doctorilor”, cu o trimitere la ceea ce a făcut Moise pentru Iosue (*Num* 11,16 ș.u.). Cu acest gest se întărește cuvântul prin care se efectuează transferul puterilor. Și în ritualurile de vindecare impunerea mâinilor vehiculează o putere. În conformitate cu legislația levitică, cel care aducea jertfă își pune mâna pe victima adusă ca ardere de tot (*Lev* 1,4), însă era prevăzut un *semikah* cu cele două mâini pentru marele preot la *yôm kippur* (*Lev* 16,21). Vezi și J.K. PARRATT, „The Laying on of Hands in the New Testament”, în *ExpT* 80 (1966), 210-214.

În concepția „secretului mesianic”, doar ființele supranaturale îl puteau recunoaște pe Isus ca Fiul al lui Dumnezeu în timpul ministerului său pe pământ, însă centurionul va rosti titlul în momentul morții Mântuitorului (Mt 15,39). „Fiul lui Dumnezeu” este un titlu mai distinctiv decât „Sfântul lui Dumnezeu”, pe care Marcu îl menționează în 1,24, în dependență de o altă sursă. Luca va modifica confesiunea centurionului, care va deveni: „Cu adevărat, omul acesta era drept” (23,47). Și în alte pasaje Luca îi aplică lui Isus doar cu discreție titlul „Fiul lui Dumnezeu”, după cum vom vedea în comentariul la 22,67-79 (cf. *TWNT* 8, p. 383). „Pentru că știau că el este Cristos” din v. 41 nu este doar o precizare a formulării neclare din Marcu: „pentru că îl cunoșteau” (1,34); și din această împrejurare se observă că, pentru Luca, „Fiul lui Dumnezeu” poate avea în anumite contexte un sens echivalent celui de „Cristos”⁷².

Isus părăsește Cafarnaum (4,42-44)

Acest text scurt are funcția, atât în *Lc*, cât și în *Mc* (1,35-38), de a face legătura dintre descrierea unei zile obișnuite la Cafarnaum și relația cu ceea ce se va petrece în timpul ministerului lui Isus. Luca, după cum am văzut (5,16), în mod intenționat atrage atenția asupra rugăciunii lui Isus. Deci este surprinzător faptul că el omite să spună împreună cu Marcu că „se ruga”. Întrucât Luca n-a relatat încă chemarea lui Simon și a tovarășilor săi, el nu poate spune ca Marcu că „l-au urmat”. Discipolii sunt substituiți de „mulțimile” care îl caută pe Isus când este absent și vor să-l rețină când este prezent.

Luca introduce în v. 43 o schimbare care îi trădează propria redactare. În expresia „trebuie să vestesc împărăția lui Dumnezeu” întâlnim termenul lukan *dei* („trebuie”); repetat adesea (de exemplu, 13,33; 22,37), acesta determinând întregul minister al lui Isus și moartea sa ca o misiune primită de la Dumnezeu pentru a împlini voința sa (cf. *Introducere* IV, b, 2). În același sens, Luca înlocuiește formula puțin obscură din Marcu, „căci pentru aceasta am venit” (1,38), cu „pentru că de aceea am fost trimis” (v. 43). În locul simplului *kêrussein* „a predica, a proclama”, din Marcu, Luca folosește verbul său favorit *euaggelizasthai*, „a evangheliza” (cf. 4,18; 8,1). „Vestirea împărăției lui Dumnezeu” se aseamănă atât de mult cu „predicarea evangheliei împărăției” din Mt 4,23. Dar Luca își amintește de *kêrussein* din Marcu când adaugă imediat pasajul: „și predica prin sinagogle din

⁷² Vezi comentariul la *Lc* 22,66-71. După cum am indicat mai înainte, cu referire la 1,32.35, pentru Luca, „Fiul lui Dumnezeu” nu asumă mereu același sens. Modificarea din textul lui Marcu introdusă în 23,47 pare să confirme că „Luca a considerat titlul *Fiul lui Dumnezeu* prea misterios pentru a fi pus pe buzele oamenilor” (GEORGE, *Études*, p. 224).

Iudeea” (4,44). Avem aici un alt text din cele în care Luca pare să identifice Israelul cu Iudeea (cf. 7,17). Unul dintre motive este, probabil, acela că Ierusalimul, orașul sfânt, în centrul istoriei mântuirii, se află în Iudeea, atât pentru evrei, cât și pentru romani. Rezumatul lui Luca încheie o introducere la ministerul în Galileea, care va intra curând într-o fază decisivă odată cu chemarea câtorva discipoli, însoțită de o minune adecvată: pescuirea minunată.

§ 18. PESCUIREA MINUNATĂ ȘI CHEMAREA PRIMILOR PATRU DISCIPOLI (5,1-11)

¹ Pe când mulțimea îl îmbulzea ca să asculte cuvântul lui Dumnezeu, iar el stătea lângă lacul Genezaret,

² a văzut două bărci care stăteau lângă țărm, iar pescarii, coborâți din ele, spălau năvoadele.

³ Suindu-se într-una din bărci, care era a lui Simon, l-a rugat s-o îndepărteze puțin de la mal. Așezându-se, învăța mulțimile din barcă.

⁴ Când a terminat de vorbit, i-a spus lui Simon: „Înaintează în larg și aruncați-vă năvoadele pentru pescuit!”

⁵ Răspunzând, Simon i-a spus: „Învățătorule, toată noaptea ne-am chinuit, dar nu am prins nimic. Însă la cuvântul tău, voi arunca năvoadele”.

⁶ Și, făcând aceasta, au prins așa o mare mulțime de pești încât li se rupeau năvoadele.

⁷ Atunci au făcut semne însoțitorilor lor din cealaltă barcă să vină pentru a-i ajuta. Ei au venit și au umplut amândouă bărcile încât erau gata să se scufunde.

⁸ Văzând [aceasta], Simon Petru a căzut la picioarele lui Isus spunând: „Îndepărtează-te de mine, căci sunt un om păcătos, Doamne!”

⁹ Pentru că îl cuprinsese teama pe el și pe toți care erau cu el pentru pescuirea pe care au făcut-o împreună,

¹⁰ la fel și pe Iacob și pe Ioan, fiii lui Zebedeu, care erau însoțitorii lui Simon. Însă Isus i-a spus lui Simon: „Nu te teme, de acum înainte vei fi pescar de oameni”.

¹¹ După ce au dus bărcile la mal, părăsind toate, l-au urmat pe el.

Chemarea primilor patru pescari, Simon și Andrei, care erau frați, a lui Iacob și a lui Ioan, frați și ei, este relatată mai devreme în Marcu, puțin după ispitirea în deșert (1,16-20), și nu cu mult înainte în *Mt* (4,18-22). Luca a putut amâna evenimentul pentru a-l reda mai verosimil, lăsând timp viitorilor apostoli să-l cunoască și să-l înțeleagă pe Isus. Putem presupune că, chiar și pentru Luca, Isus îl întâlnește pe Simon înainte de chemarea ce este descrisă aici, întrucât îi vindecase soacra. Pe de altă parte, prin felul său de a i se adresa lui Isus (*Lc* 5,5), Simon indică faptul că ei se cunoșteau deja.

„Ca să asculte cuvântul lui Dumnezeu” de la sfârșitul lui *Lc* 5,1: este singurul exemplu în Evanghelii unde predica lui Isus este descrisă explicit

drept cuvânt al lui Dumnezeu (compară cu „cuvântul împărăției” din *Mt* 13,19). Folosirea acestei formulări dovedește din nou interesul deosebit al lui Luca pentru evanghelie drept cuvânt al lui Dumnezeu (cf. *Lc* 1,2; *Fap* 6,2-4). Pe de altă parte, „cuvântul” figurează singur de mai multe ori în parabola semănătorului, după Marcu și Matei, și în acest context găsim paralele la *Lc* 5,3 în *Mc* 4,1: „Isus s-a așezat pe țărmul mării. S-a adunat în jurul lui o mulțime atât de mare, încât el s-a urcat în barcă să se așeze și toată mulțimea stătea pe țărm” (cf. *Mt* 13,2). După M.B. BOISMARD (*Synopse*, vol 2, p. 101), ultimul redactor lucan a transferat în *Lc* 5,1.3 date din *Mc* 4,1 inserându-le atât de bine, încât ar fi imposibil de regăsit contextul original imediat al pescuirii minunate după Luca. Același redactor adăugase v. 11 pentru a face din episod o povestire despre chemare. Adăugând v. 10a, i-a asociat pe Iacob și Ioan la chemarea lui Petru. Tot ultimul redactor poate fi acela care a transferat o istorisire a aparițiilor pascale la ministerul public al lui Isus, servindu-i pentru a ilustra chemarea primilor discipoli.

Pescuirea minunată constituie în *Lc* 5,1-10 o premisă potrivită pentru concluzie: „După ce au dus bărcile la mal, părăsind toate, l-au urmat pe el” (v. 11). În *Mc* 1,16-20 și *Mt* 4,18-22, cei patru pescari își abandonează bărcile și meseria pentru a-l urma pe Isus cu simplitate, întrucât el i-a chemat; nu se menționează aici nicio pescuire minunată. Relatarea lui Luca pare să pregătească și să illustreze cuvântul lui Isus: „Nu te teme, de acum înainte vei fi pescar de oameni” (5,10), căreia îi găsim o formulare echivalentă în *Mc* 1,17 și *Mt* 4,19. Luca folosește termenul *zôgrein*, „captură vie”, probabil pentru a elimina din metaforă ideea de „a ucide”. Apostolii trebuie să fie salvatori, nu ucigași! Sfântul Ieronim a evitat dificultatea prin interpretarea simbolică pe care a propus-o noilor botezați: „Voi ați fost scoși de cuvântul lui Dumnezeu din apele involburate ale acestei lumi precum peștele în cârligul undiței... Peștii mor când sunt scoși din ocean, însă apostolii ne-au pescuit din oceanul acestei lumi pentru a ne face să trecem de la moarte la viață” (*Omilie la Ps* 41).

Găsim și în *In* 21, considerat un capitol adăugat la corpusul inițial al Evangheliei deja compuse, povestirea unei pescuiri miraculoase în Galileea, însă după înviere.

O lectură sinoptică a celor două relatări scoate în evidență asemănări frapante și dezacorduri remarcabile între acestea. Este foarte probabil ca aceste două relatări să se refere la un singur eveniment istoric, însă tradiții diverse le relatează diferit, plecând de la un izvor comun⁷³. Comentatorul

⁷³ Pentru J. BAILEY, trăsăturile comune ale celor două relatări despre pescuirea minunată trebuie să facă trimitere la stadiul tradiției anterioare Evangheliilor noastre (p. 12). După R. PESCH, a existat un text primitiv, „o relatare a minunii”, care o dată cu dezvoltarea tradițiilor a devenit în Luca o istorisire despre chemare și în Ioan o istorisire despre apariții

care susține că din punct de vedere istoric cele două pescuiri minunate au avut loc în realitate trebuie și „să explice cum a putut Petru în *In* 21 să se regăsească în aceeași situație, cu un dialog asemănător, pentru a doua oară, fără să-l recunoască pe Isus” (R.E. BROWN, p. 1090). Este adevărat că versiunea lui Luca leagă strict pescuirea minunată de chemarea discipolilor, însă din motive obiective pare secundară în raport cu contextul sfântului Ioan: (1) Chemarea paralelă a discipolilor în Marcu nu menționează pescuirea minunată; (2) Rolul proeminent dezvăluit lui Petru și mărturisirea sa, „îndepărtează-te de mine, căci sunt un om păcătos”, par să aibă trăsături postpascale; (3) Menționarea lui Iacob și a lui Ioan, adăugată, divulgă intenția de a adapta episodul la un nou context; (4) Proiectarea unui material postpascal în ministerul pământesc se vădește a fi un proces mai probabil decât contrariul său: Luca, ce concentrează la Ierusalim toată activitatea Domnului înviat, nu ar putea relata decât într-un context postpascal un eveniment care a avut loc în Galileea⁷⁴.

Doar în *Lc* 5,1 Marea Galileii (*Mc* 1,16) este numită „lacul Genezare” (despre acest nume vezi *Matthieu*, p. 198). După *Lc* 5,6, „li se rupeau năvoadele” din pricina marii capturi de pești, pe când *In* 21,11 menționează că „năvodul nu s-a rupt”. Se pot observa două relatări diferite ale unui singur fapt. Apelativul *epistatês*, „Învățătorule”, nu figurează decât în cea de-a treia Evanghelie. Probabil, Luca îl folosește pentru a evita să-l numească pe Isus *rabbi* (cf. *Mt* 23,8). Trebuie să notăm că în 5,8 Luca menționează deja numele lui Simon Petru, fără explicația ce va fi dată în 6,14. Exclamația lui Petru relatată în același verset corespunde reacției așteptate de la un simplu muritor ce s-a văzut brusc în prezența manifestării vizibile a puterii sacre pe care o poseda Isus. O putem compara cu cea pe care a avut-o Isaia în timpul unei viziuni: „Vai mie, căci sunt pierdut! Sunt un om cu buze necurate” (*Is* 6,5). Remarca „îndepărtează-te de mine” nu pare potrivită aici, dacă, după cum presupune textul pe care îl avem, Isus se afla în barcă cu Petru. Însă este posibil ca declarația lui Petru să fi fost transferată aici dintr-un alt context; pe de altă parte, poate fi înțeleasă și în sens metaforic.

(*Der reiche Fishgang. Lk* 5,1-11/*In* 21,1-14..., Düsseldorf 1969). Pentru M.J. Lagrange, Luca și Ioan expun două episoade distincte, fără să depindă de vreo sursă comună (p. 162). Astăzi, puțini comentatori sunt de acord cu această părere. BOISMARD raportează cele două texte la Documentul C, sursa pasajelor comune pentru Luca și Ioan, însă Luca, și nu Ioan, este cel care a păstrat vechiul context al pescuirii minunate (*Synopse* II, 21 și III, 479). Vezi și nota următoare.

⁷⁴ Motivele oferite nu sunt decisive. Problema este complexă. BULTMANN și-a schimbat părerea în privința acestui subiect. În *Histoire de la tradition synoptique* acordă anterioritate lui Luca (p. 269), în timp ce în *The Gospel of John* afirmă că *In* 21 a menținut contextul original (p. 705). Despre rolul lui Petru în Luca și Fapte, vezi observațiile și comentariile lui E. RASCO, *La teologia de Lucas*, p. 75, n. 195.

În orice caz, Luca este cunoscut prin faptul că nu acordă întotdeauna atenție adaptării textului său la situațiile concrete în care este pus.

În loc de „de acum înainte vei fi pescar de oameni” (Lc 5,10), Marcu a scris: „eu vă voi face pescari de oameni” (1,17; vezi despre această metaforă comentariul la Mt 4,19). „Părăsind toate, l-au urmat” (Lc 5,11) exprimă o angajare absolută față de textele paralele din Marcu și Matei: „ei, părăsind îndată barca, l-au urmat”. Am descris *Evanghelia lui Luca* drept „evanghelia renunțării absolute” (vezi comentariul nostru la 9,23 și 14,26). Venind în urma unei pescuii minunate, decizia acestor discipoli dovedește o detașare atât de mare! În contextul ei lucan, pescuirea minunată reprezintă prelu-diul și prefigurarea muncii apostolice a discipolilor, mai ales a lui Petru. De altfel, după cum am explicat (cf. *Matthieu*, p. 112), există o motivație acceptabilă și pentru minunile asupra naturii; și nu poate exista vreun argument fundamental care să le respingă laolaltă. În sine, apariția bruscă a unui banc de pești nu are nimic miraculos. Însă evanghelistul cu siguranță a vrut să prezinte această pescuire ca fiind minunată. Firește că rămâne dificil să stabilim ceea ce s-a petrecut la nivelul faptelor.

§ 19. VINDECAREA UNUI LEPROS (5,12-16)

¹² Pe când se afla într-una dintre cetăți, un om plin de lepră, văzându-l pe Isus, a căzut cu fața la pământ și l-a rugat spunând: „Doamne, dacă vrei, poți să mă cureți”.

¹³ Întinzându-și mâna, l-a atins spunându-i: „Vreau. Fii curățat!” Îndată lepra s-a îndepărtat de la el.

¹⁴ Atunci, el i-a poruncit să nu spună nimănui, ci: „mergând, arată-te preotului și adu [jertfă] pentru curățarea ta, după cum a poruncit Moise, ca să fie mărturie pentru ei”.

¹⁵ Vestea despre el se răspândea din ce în ce mai mult și mari mulțimi se adunau ca să-l asculte și să fie vindecate de bolile lor.

¹⁶ Însă el se retrăgea în locuri pustii și se ruga.

În comentariul la Mt 8,1-4 am explicat cu de-amănuntul acest capitol care este relatat într-o versiune foarte asemănătoare cu cea din Luca. Noi ne vom concentra acum atenția asupra trăsăturilor lucane din textul nostru. În Matei, purificarea leprosului este prima minune întâlnită în *Evanghelia*, cu intenția de a ilustra libertatea pe care Isus o resimțea în privința legii purității (legale) și, în general, pentru a indica faptul că *exousia*, „autoritatea” lui Isus, se extindea și asupra instituțiilor iudaice tradiționale. În prima *Evanghelia*, vindecarea leprosului are loc în timp ce mulțimile îl urmau pe Isus în coborârea sa de pe muntele Fericirilor. Luca plasează evenimentul „într-una dintre cetăți”, ca și cum pentru a asocia episodul la menționarea

faptului că Isus a predicat în „alte cetăți” (4,43). Mai adevărat este că episodul s-a desfășurat în afara cetății, întrucât li se interzicea leproșilor accesul în locurile publice. Luca va vorbi despre activitatea lui Isus în orașe și va omite remarca din *Mc* 1,45, din care se deduce că Isus, în urma minunii pe care a făcut-o, „nu mai putea să intre în cetate în văzul lumii, ci stătea afară, în locuri retrase”.

Formularea „plin de lepră” (5,12) este mai expresivă decât simplul „lepros” din Matei/Marcu. *Acorduri minore*, în ciuda lui Marcu, caracterizează ce anume au în comun Matei/Luca, mai ales în 5,12b-13: *legôn*, „spunând”, adăugarea lui *kyrie*, „Doamne”, ordinea cuvintelor *hêpsato autou*, „l-a atins”, *eutheôs*, „îndată” (în loc de *euthus* din Marcu). Mai mult, Matei și Luca omit *Mc* 1,43: „Atunci, avertizându-l cu hotărâre, l-a trimis afară”, probabil pentru a evita afirmațiile care li s-ar părea mai puțin conforme cu modul de reprezentare a Domnului printre primii creștini. M.B. Boismard crede (*Synopse*, p. 102) că papirusul Egerton 2, din prima jumătate a secolului al II-lea, conține trăsături ce reflectă cea mai veche versiune a episodului, ca și formularea: „dacă vrei, poți să mă cureți”, pluralul „preoților” și omiterea îndemnului la tăcere (Marcu).

În concluzie, este foarte probabil că inițial – papirusul Egerton și alte documente dovedesc acest lucru – nu s-a făcut nicio menționare despre aducerea unei jertfe, istorisirea relatând doar o simplă poruncă: „Mergi și arată-te preoților”: doar ei puteau, înaintea Legii, să-l reprimească pe lepros în comunitatea „celor vii”, să-l declare vindecat și să-i administreze purificarea rituală prescrisă. De acord în această privință cu Matei, Luca nu spune, precum face Marcu, că leprosul vindecat n-a respectat porunca tăcerii și că a început să spună tuturor și să răspândească vestea vindecării sale. Menționarea rugăciunii lui Isus în *Lc* 5,16 corespunde cu una dintre temele lucane atât de prezente (cf. 6,12). Oare Luca vrea să sugereze că Isus poate fi de un mai mare ajutor pentru oameni prin rugăciunea sa decât prin împlinirea în mijlocul lor a faptelor miraculoase? Doar Luca va relata mai târziu vindecarea a 10 leproși (cf. 17,11-19).

A DOUA SECȚIUNE: VINDECĂRI ȘI CONTROVERSE (5,17-6,11)

§ 20. VINDECAREA UNUI OM PARALIZAT ȘI ACUZAȚIA DE BLASFEMIE (5,17-26)

¹⁷ Într-una din zile, pe când învăța, ședeau și unii farisei și învățați ai Legii care veniseră din toate satele Galileii și Iudeii și din Ierusalim; iar puterea Domnului era cu el ca să vindece.

¹⁸ Și iată, câțiva bărbați care purtau pe un pat un om care era paralizat, căutau să-l aducă și să-l pună înaintea lui.

¹⁹ Și, negăsind pe unde să-l ducă până la el din cauza mulțimii, urcându-se pe acoperiș, l-au lăsat printre olane cu patul până în mijloc, în fața lui Isus.

²⁰ Văzând credința lor, a zis: „Omule, păcatele îți sunt iertate!”

²¹ Cărturarii și fariseii au început să discute: „Cine este acesta care rostește blasfemii? Cine poate să ierte păcatele în afară de singur Dumnezeu?”

²² Dar Isus, cunoscând gândurile lor, răspunzând, le-a zis: „La ce vă gândiți în inimile voastre?”

²³ Ce este mai ușor: a spune «Păcatele îți sunt iertate!» sau a spune «Ridică-te și umblă!»?

²⁴ Însă ca să știți că Fiul Omului are puterea de a ierta păcatele pe pământ – i-a spus omului paralizat – îți zic ridică-te, ia-ți patul și du-te la casa ta!”

²⁵ Și îndată s-a ridicat înaintea lor, a luat [patul] pe care zăcuse și s-a dus acasă, glorificându-l pe Dumnezeu.

²⁶ Uluirea i-a cuprins pe toți și-l glorificau pe Dumnezeu și spuneau plini de teamă: „Astăzi am văzut lucruri minunate”.

Toți cei trei sinoptici relatează acest episod. Textul cel mai scurt este cel al lui Matei, care omite două versete destul de lungi din *Mc* (2,2.4). Marcu și Matei (9,1 ș.u.) concordă în localizarea acestui episod la Cafarnaum, însă în Luca locul nu este menționat, întrucât pentru cel de-al treilea evanghelist Isus este încă predicator „în Iudeea” (cf. 4,4). „Într-una din zile” și „o zi” sunt în *Lc* (8,22; 20,1) indicii temporale vagi, echivalente expresiei „în acele zile” din *Mc* (1,9; 8,1), după cum și „într-una din cetăți” este o indicație locală neclară. Menționând chiar de la început prezența adversarilor lui Isus, Luca „pregătește mai curând calea controversei decât cea a vindecării” (W.E. BUNDY, p. 141). Termenul *nomodidaskalos*, „doctor al Legii”, nu figurează decât de trei ori în *Noul Testament*, aici, în *Fap* 5,34 și *1Tim* 1,7. Întrucât majoritatea acestor *nomodidaskaloi* erau farisei, cele două grupări nu constituiau categorii atât de diferite de arhieriei. În Evanghelii, fariseii apar ca apărători ai strictei interpretări tradiționale a Legii mozaice. În același verset Luca distinge mai clar diferite regiuni ale pământului sfânt: Galileea, Iudeea, Ierusalim. Luca mai dezvăluie în acest verset tendința sa de a majora faptele prin prezentarea adversarilor lui Isus ca venind de pretutindeni, aparent pentru a-l asculta. Este surprinzător că omite expresia „le vestea cuvântul” din *Mc* 2,2, tocmai el, care s-a arătat de-atâtea ori interesat de ministerul cuvântului (cf. *Lc* 5,1). În schimb, el vorbește despre „puterea Domnului”, pe care o menționase deja la anunțul îngerului (1,35). Pe de altă parte, Luca subliniază prezența Duhului la începutul ministerului lui Isus (4,14), cel care fusese uns „cu putere” (*Fap* 10,38).

În acest episod, ca și în altele, Luca omite aspecte vii din relatarea lui Marcu. Avându-i în minte pe cititorii săi greco-romani, el vorbește (v. 19) despre „olane” ridicate pentru a face o deschizătură; în acel timp, majoritatea

caselor palestiniene aveau acoperișuri de stuf. Paralticul zăcea pe un *klinê*, „pat” (ca și în Matei), sau un *klinidion*, „pătuț”, și nu pe un *krabattos*, „targă, saltea” (Mc 2,4). Totuși, trebuie să notăm că Marcu nu specifică ce fel de acoperiș a fost deschis pentru a-l coborî pe paraltic și că acoperișurile din țiglă nu erau cunoscute în Palestina nici pe timpul lui Isus. Și Luca leagă vindecarea paralticului de credința celor care-l urmează pe Isus. Acest raport va apărea în mai multe episoade, în mod firesc dependente de Marcu (cf. Lc 7,9; 8,25.48.50; 17,19; 18,42). În cei trei sinoptici, Isus iartă mai întâi păcatele celui bolnav, apoi îl vindecă. Pentru acest episod am indicat argumente în comentariul la Mt 9,1-8, îndeosebi presupusa legătură dintre păcat și boală, după o concepție pe care Isus a rectificat-o (cf. Lc 13,2)⁷⁵. Pe de altă parte, Luca a subliniat în mod deosebit că Isus, în timpul ministerului său pe pământ, „a trecut făcând bine și vindecându-i pe toți cei care erau stăpâniți de diavol, pentru că Dumnezeu era cu el” (Fap 10,38).

Doar Luca îi asociază pe farisei și pe cărturari (*grammateis*), pe care îi numise mai devreme (v. 17) „învățătorii Legii”. Și Matei, „cunoscând gândurile lor”, și Marcu, cu „îndată ce a cunoscut Isus în duhul său”, sugerează faptul că Isus poseda daruri excepționale de a citi gândurile aproapelui, însă aceasta nu se deduce și din Lc 5,22. Însă Luca, împreună cu Marcu, știe să recunoască în Isus darul clarviziunii (Lc 19,32; 22,13). Anacolutul (ruptura logică) din Lc 5,24 (gr.) provine din Marcu, unde stilul este adesea neglijat. După opinia neclară a unor critici, nu există vreun motiv decisiv care să oblige atribuirea v. 24 Bisericii primare. În această frază, Isus se identifică cu Fiul Omului, chiar și în timpul vieții sale pământești (cf. Mt 8,20), după cum în altă parte se va identifica cu Fiul Omului transcendent (cf. Lc 9,26 și Mt 10,32). Judecata escatologică caracterizează, într-adevăr, rolul acestei figuri transcendente (cf. Mt 25,31-46), însă Isus afirmă că și „pe pământ” (Matei/Luca) are puterea atât de a judeca, cât și de a ierta păcatele⁷⁶.

În concluzia lui Luca nu sunt doar oamenii prezenți cei care își exprimă mirarea și îl preamăresc pe Dumnezeu: omul vindecat a procedat la fel ca și cei care au fost scăpați tot printr-o minune (13,13; 17,15). „S-a dus acasă” și „pe pământ” constituie o concordanță secundară între Matei/Luca, spre

⁷⁵ După cum am indicat în *Matthieu*, p. 188, un fragment de la Qumran, *Rugăciunea lui Nabonide*, asociază iertarea păcatelor, exorcismele și vindecările, chiar dacă textul pus în discuție este interpretat în diferite moduri (pentru mai multe detalii, vezi *Matthew*, p. 551, sau *Matteo*, p. 578).

⁷⁶ M. CASEY a susținut recent că la baza lui Mc 2,10 trebuie să se propună o declarație generală cum că „un om are pe pământ puterea de a ierta păcatele”, în *Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*, Londra 1979, 228. Dacă este adevărat, atunci de ce a fost nevoie Isus să facă o minune pentru a demonstra că „Fiul Omului are puterea de a ierta păcatele pe pământ” (Mt 9,6 și Lc 5,24)? Vezi I.H. MARSHALL, *Luke*, 215, pentru o discuție amănunțită asupra acestui verset.

deosebire de Marcu, care spune mai curând că omul „a ieșit în văzul tuturor” (2,12). Avem, în sfârșit, o reflecție a martorilor: „Astăzi am văzut lucruri minunate” (Lc 5,26). Doar Luca folosește termenul *paradoxa*, „lucruri minunate”, în *Noul Testament*. Lagrange, referindu-se la Hobart, observă că *paradoxa* era folosit în notițele medicale cu referire la vindecări surprinzătoare și la cazuri de deces neașteptate.

§ 21. ISUS ÎL CHEAMĂ PE LEVI ȘI MĂNÂNCĂ CU PĂCĂTOȘII (5,27-32)

²⁷ După acestea, a ieșit și a văzut un vameș, cu numele de Levi, care stătea la postul lui de vamă, și i-a spus: „Urmează-mă!”

²⁸ Părăsind toate, s-a ridicat și l-a urmat.

²⁹ Iar Levi a făcut pentru el un mare ospăț în casa lui. Se afla [acolo] o mare mulțime de vameși și alții care ședea cu ei la masă.

³⁰ Fariseii și cărturarii lor murmurau împotriva discipolilor lui, zicând: „De ce mâncați și beți împreună cu vameșii și păcătoșii?”

³¹ Dar Isus, răspunzându-le, a zis: „Nu cei sănătoși au nevoie de medic, ci bolnavii;

³² nu am venit să-i chem pe cei dreți, ci pe cei păcătoși la convertire”.

Această relatare a unei convertiri își află aici locul potrivit pentru a introduce a doua din cele cinci controverse (a doua secțiune): chemarea lui Levi îl determină pe acesta să ofere un ospăț în care Isus și discipolii săi să apară în compania „păcătoșilor”, oameni cu care evreii „respectabili” refuzau să aibă de-a face. Chemarea lui Levi corespunde „chemării lui Matei” din prima Evanghelie (9,9-13). În acest context, am explicat faptul că Matei nu-l putea numi pe Levi un „discipol”, întrucât pentru primul evanghelist nu există decât 12 discipoli, numiți mai târziu „apostoli” (Luca), iar Levi nu se numără printre aceștia. Nici Matei, nici Luca nu relatează notița din Mc (1,3) potrivit căreia chemarea ar fi avut loc „pe țărmul mării”, adică al lacului Galileei. Marcu îl identifică pe Levi ca fiind „fiu al lui Alfeu”. Câteva variante în transmiterea textului reflectă tentative ce vizează să-l identifice pe Levi cu Iacob, „fiul lui Alfeu” (cf. Lc 6,15). Doar Luca spune că Levi „a părăsit toate”, în conformitate cu modul său de a sublinia renunțarea necesară pentru a-l urma pe Isus (cf. 9,23 și 18,29).

Cu siguranță Levi nu era un om cu venituri modeste, atât timp cât a avut posibilitatea să ofere „un mare ospăț în casa lui”, o precizare proprie lui Luca, care probabil a vrut să majoreze astfel figura lui Isus și să arate cât a trebuit să abandoneze Levi pentru a-l urma⁷⁷. Luca omite să spună,

⁷⁷ Putem crede, împreună cu Lagrange, că expresia *dochê megalê*, „mare ospăț”, din Lc 5,29, provine din folosirea acestei expresii în Gen 21,8 LXX. Vezi și Gen 26,30 și Est 1,3; 5,4.8. Despre folosirea de către Isus a lui *êlthon* (Marcu/Matei) sau *êlêlutha* (Lc 5,32), „am venit”, vezi *Matthieu*, 150 (cu referire la 11,16-19).

spre deosebire de Marcu (și Matei), că la masă cu Isus și discipolii stăteau „păcătoșii”, înlocuind *hamartôloi* cu *alloi*, „alții” (5,29), păstrând astfel menționarea „păcătoșilor” pentru farisei și cărturari (dar vezi *Lc* 15,1-29). Mai mult, adăugând „ca să-i chem la convertire” (gr. *eis metanoian*, „în vederea pocăinței”), Luca interpretează așa cum trebuie cuvântul lui Isus: „nu am venit să-i chem pe cei drepți, ci pe cei păcătoși” (*Mc* 2,17). Probabil, „cei drepți” trebuie să fie înțeles aici în sens ironic, „cei care se cred drepți” (însă vezi *Matthieu*, p. 121 și *Lc* 18,9-14). *Metanoia*, „convertirea”, joacă un rol important în viața creștină, mai ales după Luca (cf. 13,3-59).

§ 22. DISPUTA DESPRE POST (5,33-39)

³³ Însă aceștia i-au spus: „Discipolii lui Ioan postesc adesea și fac rugăciuni, la fel și cei ai fariseilor, dar ai tăi mănâncă și beau”.

³⁴ Isus le-a spus: „Puteți oare să-i faceți pe nuntași să postească, atât timp cât mirele este cu ei?”

³⁵ Vor veni însă zile când mirele va fi luat de la ei. Atunci, în zilele acelea, vor posti”.

³⁶ Apoi le-a zis o parabolă: „Nimeni nu rupe o bucată dintr-o haină nouă ca s-o pună la o haină veche, altfel o va rupe pe cea nouă și bucata din cea nouă nu se va potrivi la cea veche.

³⁷ Tot așa, nimeni nu pune vinul nou în burdufuri vechi, altfel vinul nou va sparge burdufurile: vinul se varsă, iar burdufurile se pierd.

³⁸ Dimpotrivă, vinul nou trebuie pus în burdufuri noi.

³⁹ Nimeni, după ce a băut vin vechi, nu vrea vin nou, pentru că spune: «Cel vechi e mai bun!»”

Acest pasaj este o controversă, a treia din serie, însă fără trăsături biografice. O dublă parabolă totuși servește ca explicație, chiar dacă nu se observă prea bine raportul care le unește. Doar în Luca interlocutorii lui Isus sunt aceiași ca și în episodul precedent: fariseii și cărturarii. Astfel, Luca unește parabola despre cele vechi și cele noi și de vindecarea paralizicului. Această asociere ar putea totuși să nu reflecte circumstanța istorică, întrucât cele trei pericope ridică probleme atât de diferite. În Matei, discipolii lui Ioan sunt cei care îi adresează lui Isus întrebarea cu privire la post (9,14), în timp ce Marcu o atribuie în mod incert unora (2,18). În Marcu/Matei li se reproșează discipolilor lui Isus că nu postesc, iar în Luca că mănâncă și beau (fără a ține post).

Se pot propune diferite explicații la parabola celor vechi și a celor noi (cf. *Matthieu*, p. 123 ș.u.). Ne vom opri aici asupra particularităților textului lui Luca. Luca introduce parabola – care are două comparații – într-un mod care sugerează faptul că aceasta nu a fost unită inițial de ceea ce a

precedat-o. Însuși conținutul nu pare omogen, chiar dacă este lesne de susținut că întreaga pericopă are o idee comună: pietatea iudaică tradițională nu prea este adaptată la noua viață pe care o pretinde venirea Mirelui mesianic. Nu putem ști cu certitudine cu ce ocazie a fost pronunțată parabola, iar acest fapt sporește dificultatea interpretării. Este posibil ca ocazia inițială să fi fost un banchet nupțial, care presupune veșminte noi și un vin nou.

Citite independent de contextul lor, cele două asemănări – haina și burdufurile – par la prima vedere să sublinieze incompatibilitatea dintre ceea ce este vechi și ceea ce este nou, mai precis, imposibilitatea de a *altoi* un creștin la iudaism. P. TRUDINGER totuși neagă faptul că incompatibilitatea ar fi punctul principal al asemănărilor. Mai curând ele arată că vechiul și noul sunt incompatibile, cu condiția să existe „flexibilitate” de o parte și de cealaltă, iar ceea ce este vechi să se adapteze la ceea ce este nou. Este necesară o *pregătire*: bucata de petic, dacă este nouă, trebuie mai întâi să fie călcată pentru a nu se strâmta, iar burdufurile vechi, tăbăcite, pentru a putea fi folosite din nou (*Biblical Theology Bulletin* [1975], p. 311-315). Această interpretare are sens pentru ceea ce privește potrivirea îmbrăcăminte, bazându-se pe adăugarea lui Matei: „Astfel, amândouă se păstrează” (9,17), doar dacă această remarcă se aplica la vinul cel nou și la burdufurile vechi, însă în textul pe care îl avem este vorba despre vin nou și burdufuri noi. Această aplicație ar putea foarte bine să reflecte opinia acelor creștini primari care vedeau credința lor ca o completă ruptură de trecut. O explicație, propusă doar de către Luca, contrastează cu aceasta: „Niciodată cel care a băut vin vechi nu-și va dori vin nou, pentru că spune: cel vechi e mai bun!” După Trudinger, această reflecție trebuie să provină de la un grup din Biserică ce era convins de superioritatea vechilor obiceiuri asupra celor noi (p. 315). Totuși, este de preferat o altă reflecție: „Cel vechi e mai bun!” Asupra acestei formulări, conchide TRUDINGER, ceea ce a fost spus are mai multe șanse de a ajunge până la Isus, căci ea vizează valoarea durabilă a ceea ce este trecut și avertizează împotriva tendinței de a prefera întotdeauna ceea ce este nou față de ceea ce este vechi. Un exeget evreu, D. FLUSSER, propune să vedem parabola ca și cum s-ar aplica la problema postului. În felul acesta, ar deveni o critică la instituirea noilor posturi și, în general, o invitație de a se feri de inovațiile dăunătoare credinței (*Immanuel* 9 [1979], 26-31).

§ 23. SPICELE RUPTE (6,1-5)

¹ Într-o zi de sâmbătă, trecea printre lanuri, iar discipolii lui rupeau spice și, frecându-le în mâini, le mâncau.

² Însă unii dintre farisei au spus: „De ce faceți ceea ce nu este permis sâmbăta?”

³ Răspunzând, Isus le-a zis: „Nu ați citit ce a făcut David când era flămând, el și cei care erau cu el,

⁴ când a intrat în casa lui Dumnezeu și, luând pâinile punerii înaintea, pe care nu era permis să le mănânce decât numai preoții, a mâncat și a dat și celor ce erau cu el?”

⁵ Și le-a spus: „Fiul Omului este stăpânul sâmbetei”.

Luca îl urmează pe Marcu destul de aproape în această controversă. Adăugând în versetul 1 că discipolii „frecu” spicele în palmele lor, el folosește un verb grec rareori întrebuințat și care poate avea o origine în știința medicală. Această adăugare a lui Luca expune mai clar motivul pentru care discipolii au fost acuzați de încălcarea sabatului. În Matei și Marcu actul ofensator îi privește doar pe discipoli, însă formularea lui Luca face să fie inclus și Isus, reflectând, probabil, obiceiul iudaic de a-l considera pe învățător responsabil de faptele discipolilor săi. Răspunsul lui Isus la această acuzație se fondează, în cei trei sinoptici, mai întâi de toate, pe analogia situațiilor: în acest caz, ca și în cel al lui David, potolirea foamei, sau orice altă nevoie omenească, justifică săvârșirea unui act interzis printr-o lege pozitivă, ca observarea sabatului. O analogie mai profundă se fondează pe prestigiul persoanelor implicate, David și Isus: capi carismatici chemați de Dumnezeu; exemplul lor ar putea în practică să sugereze moduri de interpretare a Legii (asupra acestui subiect vezi *Matthieu*, p. 157, cu o trimitere la un articol de P. Benoit).

În Matei întâlnim o versiune mai completă a episodului, cu adăugarea a trei versete (12,5-7). Este și o relație mai coerentă, deoarece menționarea faptului că discipolilor „le era foame” pregătește introducerea analogiei cu David și oamenii săi. Nici Matei și nici Luca nu-l menționează pe Abiatar în acest context, probabil din motivul că Marcu l-a numit în mod greșit mare preot în locul tatălui său, Ahimelek (*1Sam* 22,20). Mai mult, ei nu relatează uimitoarea sentință din *Mc* 2,27: „Sâmbăta a fost făcută pentru om, și nu omul pentru sâmbătă”. Această decizie, cu nuanță seculară, este, foarte probabil, un cuvânt autentic al lui Isus. Paralela rabinică amintită adesea trebuie să fie o versiune independentă sau mai târzie: (traducere asupra sensului) „Sâmbăta vă aparține: nu voi aparțineți sâmbetei” (*Mekhilta* la *Ex* 31,14 și *Jubilés* XI,31). Declarația care urmează, „Fiul Omului este stăpânul sâmbetei”, poate fi considerată ca o confirmare *a fortiori* în sfera legii sacre. În același timp, ea arată că Isus putea să fi recurs la titlul „Fiul Omului” și în sfera activității sale pământești.

§ 24. VINDECAREA OMULUI CU MÂNA PARALIZATĂ (6,6-11)

⁶ Într-o altă [zi] de sâmbătă, a intrat în sinagogă și învăța. Era acolo un om a cărui mână dreaptă era paralizată.

⁷ Cărturarii, însă, și fariseii îl urmăreau [ca să vadă] dacă vindecă [în zi de] sâmbătă, ca să găsească de ce să-l acuze.

⁸ Dar el cunoștea gândurile lor și i-a spus omului care avea mână paralizată: „Ridică-te și stai în mijloc!” El s-a ridicat și a stat [acolo].

⁹ Isus le-a spus: „Vă întreb dacă este permis în zi de sâmbătă să faci bine sau să faci rău, să salvezi o viață sau să o pierzi?”

¹⁰ Privindu-i pe toți de jur împrejur, i-a spus: „Întinde-ți mâna!” El a făcut astfel și mâna lui s-a vindecat.

¹¹ Dar ei s-au umplut de furie și vorbeau între ei ce să-i facă lui Isus.

„Într-o altă zi de sâmbătă” indică deja care va fi natura acestei noi controverse. Efectiv, cum observă W.E. BUNDY (p. 180), vindecarea este aici în serviciul controversei: omul nu cere vindecarea și nu manifestă nicio credință. În Matei, adversarii sunt cei care provoacă controversa punând întrebarea: „Este permis să vindeci în zi de sâmbătă?” (12,10) După *Mishna*, „când se bănuiește că o viață se află în pericol, legea sabatului cedează” (Yoma 8,6). Isus merge dincolo de excepția prevăzută, vindecând într-o zi de sâmbătă un om a cărui viață nu se afla în niciun pericol. În acest episod, ca și în altele (5,22; 9,47), Luca subliniază puterea profetică a lui Isus, afirmând că el cunoștea gândurile adversarilor (v. 8). Traducerile vorbesc adesea despre „mâna” paralizată (cf. BL 9). În textul grec este vorba despre „mână uscată” (Matei/Luca) sau despre „mână atrofiată” (Marcu).

În Luca, precum și în *Mc* (3,4), Isus își întreabă adversarii: „Este permis în zi de sâmbătă să faci bine sau să faci rău, să salvezi o viață sau să o pierzi?” Pe lângă opinia lui Bundy, această întrebare este semnificativă, întrucât pentru Isus a nu face binele care se impune în circumstanțe determinate este echivalent cu a face răul. A interzice să se facă vindecări în zi de sâmbătă înseamnă deci a încuraja săvârșirea răului. Dincolo de cazul particular pus în discuție, Isus vrea să condamne legalismul strict, adică observarea literală a legii care contrazice atitudinea cu adevărat filială a supunerii în libertate a fiilor lui Dumnezeu. O învățătură asemănătoare rezultă din alte două vindecări contestate în zi de sâmbătă, relatate doar de Luca, cea a femeii aduse de spate (13,10-17) și cea a bolnavului de hidropizie (14,1-6). În ultimul verset, Luca reduce gravitatea reacției fariseilor față de acțiunea lui Isus: ei nu s-au hotărât „cum să-l dea la moarte” (Marcu/Matei), ci doar asupra a ceea ce i-ar fi putut face. Motivul n-ar fi oare faptul că Luca știa că nu toți fariseii i se opuneau lui Isus (cf. 13,31)?

A TREIA SECȚIUNE: ISUS VORBEȘTE ȘI SE COMPORTĂ CA MESIA (6,12-7,50)

§ 25. ALEGEREA CELOR DOISPREZECE APOSTOLI (6,12-16)

¹² În zilele acelea, s-a dus pe munte să se roage și a petrecut noaptea în rugăciune către Dumnezeu.

¹³ Când s-a făcut ziuă, i-a chemat pe discipolii săi la sine și a ales doisprezece dintre ei pe care i-a numit apostoli:

¹⁴ pe Simon, cel numit Petru, și pe Andrei, fratele lui, pe Iacob și Ioan, pe Filip și Bartolomeu,

¹⁵ pe Matei și Toma, pe Iacob, [fiul] lui Alfeu, și pe Simon numit Zelotul,

¹⁶ pe Iuda, [fiul] lui Iacob, și pe Iuda Iscariot, care a devenit trădător.

Dacă în cea de-a doua secțiune Luca îl surprinde pe Isus în conflict cu adversarii săi, el îl arată, în această nouă secțiune, într-un mod mai pozitiv, ca Mesia care își instruește discipolii, săvârșește acțiuni puternice, explică misiunea sa discipolilor lui Ioan și se revelează păcătoșilor ca Salvator îndurător.

Luca plasează alegerea discipolilor și lista numelor proprii ale acestora înaintea Marelui Discurs, pentru ca aceasta să-i servească drept introducere. În timp ce pericopa noastră conduce în Matei către discursul misionar (10,1-4), în Marcu o întâlnim între rezumatul activității lui Isus și episodul care se interpretează de obicei ca un conflict cu familia sa⁷⁸. Conform *Mc* 3,13, Isus s-a urcat pe munte și „i-a chemat pe cei pe care i-a voit”, și cf. 6,46, înainte de a umbla pe ape, el „a plecat pe munte, ca să se roage” (cf. *Mt* 14,23), fapt pe care Luca îl leagă de alegerea celor doisprezece. Luca subliniază cu dragă inimă rugăciunea lui Isus, văzând în el un model pentru Biserică, după cum am amintit și în legătură cu Botezul (*Lc* 3,21). Și capii Bisericii primare căutau sfaturi în rugăciune pentru ocazii importante (*Fap* 1,24-26; 6,6;

⁷⁸ Suntem departe de a fi siguri că *Mc* 3,21 confirmă ideea potrivit căreia rudenia lui Isus nu era în favoarea sa. În general, acest verset se traduce astfel: „când au auzit ai săi, au venit să pună mâna pe el, căci spuneau că și-a ieșit din fire”. Însă textul grec permite să se înțeleagă pronumele *auton* ca făcând referire la mulțime și să se citească: „însă cei care erau cu el (în casă: părinții sau discipolii) l-au aflat (entuziasmul mulțimii de afară), au ieșit (din casă) pentru a-l opri (lit. „a pune mâna pe el”), întrucât ziceau: «acesta și-a ieșit din fire»” (cf. *IrEcclRec* 1944, p. 311). Însă lucrurile se pot vedea și altfel (*NTS* 18 [1972], p. 233-235; 22, 1976, p. 309-319).

13,2; 14,23). Pentru Luca, mântuirea are o legătură puternică cu rugăciunea, după cum mulți autori au menționat acest lucru⁷⁹.

Pentru Matei, nu există decât 12 discipoli (10,1), care reprezintă ca prototipuri întreaga comunitate creștină (cf. *Matthieu*, p. 109-112; *Matteo*, p. 113-116). Termenul *apostoloi* din *Mt* 10,2 rezultă cu siguranță dintr-o armonizare posterioară inserată în manuscrise. *Apostoloi* în greacă ar trebui să vină din Luca, chiar dacă dovada externă favorizează prezența în *Mc* 3,14 a propoziției „pe care i-a numit și apostoli”; aceasta ar trebui să fie un adaos pentru armonizare. Mai multe motive permit să tragem concluzia că în realitate Isus a ales un grup de doisprezece ca discipoli mai direct asociați la misiunea sa (cf. *Mt* 19,28; *Lc* 2,30). K.H. RENGSTORFF a căutat să demonstreze, în plus, că i-a numit *shelûhim*, „trimiși”, termenul aramaic care stă în spatele lui *apostoloi*, însă trebuie să admitem că misionarii iudei nu au fost niciodată numiți astfel (*TWNT* I, p. 419 ș.u.). Ar trebui să credem că tema „trimiterii” în Evanghelie este propriu-zis creștină? În orice caz, Marcu a folosit cu siguranță termenul *apostellein*, „a trimite”, înaintea lui Luca, ceea ce a putut să-i sugereze celui din urmă formarea numelui *apostoloi*. Cuvântul figurează adesea în Fapte (de cinci ori în capitolele 1–2) și se poate crede că Luca a proiectat în Evanghelie un termen pe care Biserica primară îl folosea pentru a-i desemna pe capii comunității. Tot astfel, mai putem crede că Luca este cel care a dat acest specific unui termen care în mod obișnuit avea o semnificație nai amplă.

Lista celor doisprezece din a treia Evanghelie nu coincide exact nici cu cea din *Fap* 1,13, nici cu cea din Marcu, de care ar trebui să depindă Luca. În Matei și Luca, Andrei vine pe locul al doilea, în timp ce el este al patrulea în lista lui Marcu. Tadeu din Marcu/Matei, numit *Lebbaios* în unele MSS, nu apare în Luca, însă în locul său figurează „Iuda, fiul lui Iacob”, exact înaintea numelui lui Iuda Iscarioteanul. Luca îl menționează apoi pe Simon, numit, scrie el, *zêlôtês*, „Zelotul”, o interpretare corectă, pentru cititorii greci, a lui *Simôn ho Kananaios* (Marcu/Matei), unde intervine o transcriere a aramaicului *qannâya*. Matei și Marcu adaugă la numele lui Iuda determinativul „care l-a trădat”, însă doar Luca spune că a devenit *prodôtês*, „trădător”⁸⁰.

⁷⁹ Despre rugăciunea în Luca, vezi W. OTT, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetspraxis in der lukanischen Theologie*, München 1965, mai ales p. 94-99; P.T. O'BRIEN, „Prayer in Luke-Acts”, în *Tyndale Bulletin* 24 (1973), 111-127; L. MONLOUBOU, *La prière selon saint Luc, Recherche d'une structure*, Paris 1976; A. GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc*, 395-427.

⁸⁰ Compară *Mc* 3,19, *hos paredôken auton*, și *Mt* 10,4, *ho paradous auton*, „cel care l-a trădat”. Desigur, *paradidonai* apare de trei ori în LXX la *Is* 53 (v. 6 și de două ori în v. 12), însă este posibil ca verbul, folosit pentru Iuda, să nu descrie rolul său în arestarea lui Isus. Pe de altă parte, folosirea lui *paradidonai* la pasiv în alte contexte pare să se refere la acțiunea divină: *Mc* 9,31; 10,33; 14,41; *Mt* 26,2; *Lc* 24,71; *1Cor* 11,23; *Rom* 4,25.

MARELE DISCURS (6,17-49)

„Marele discurs” (MD) (fr. GD – „grand discours”) este o prescurtare convențională pentru un grup de cuvinte ale lui Cristos, ce corespunde în Luca mai curând „Predicii de pe munte” (PM) din *Mt* (5,1-7,27). Dat fiind faptul că în cea de-a treia Evangheliie Isus rostește discursul din picioare, „într-un loc plat”, după ce a „coborât” (6,17), l-am numi mai curând „discursul de pe câmpie”. S-ar putea citi în *Matthieu*, p. 52-55, o introducere la PM cu un tabel sinoptic al pasajelor paralele din Matei și Luca. Pentru mai multe detalii, vezi *Matthieu*, p. 320-334, sau *Matteo*, p. 347-363.

Paralelele din *Lc* 6 în Matei apar în aceeași ordine, în afară de v. 31 și, într-o măsură mai mică, v. 29-36. Aceasta arată faptul că Matei și Luca au apelat la o sursă comună. Dacă se adaugă similitudinea de formulări, trebuie să ne gândim la o sursă comună *de limba greacă*, sau cel puțin la o traducere destul de literală a unui original aramaic. Această sursă, care trebuie să fie „Q”, trebuia să conțină o versiune a Fericirilor, recomandări cu privire la iubirea față de dușmani și la nonrezistența în fața răului, o invitație la a nu judeca; ea se încheia cu unele cuvinte despre pom și fructele sale și cu parabola constructorilor de case. Materialul comun al celor două discursuri își află aproape întotdeauna cel mai bun context în Luca. De exemplu, parabola despre iertare ilustrează foarte bine în *Lc* 12,57-59 cum trebuie să arate pregătirea pentru judecata iminentă, în timp ce Matei o folosește într-un mod mai puțin natural (5,25-26). Este ușor să ne imaginăm că pasajele din PM proprii lui Matei s-ar găsi și în sursa comună. Luca le-a omis, întrucât le-a considerat prea iudaice în conținut sau ca expresie, ori private de interes pentru cititorii greco-romani. Dar se poate susține și că Matei a obținut acest material dintr-o sursă diferită de „Q” sau pe care l-a redactat el însuși în scopuri personale.

Am împărțit discursul din *Lc* 6 în trei secțiuni: v. 17-26, 27-35, 36-49. Alții îl împart astfel: alegerea celor doisprezece (12-16), adunarea comunității discipolilor (17-19), discursul către discipoli (20-38), discursul către cei doisprezece (39-49). Astfel, conținutul va fi dispus după un model chiastic, cu ultima secțiune corespunzând celei dintâi (W. GRUNDMANN, p. 140). Doar v. 40 conține o certă indicație că auditoriul se schimbă, deși v. 39 ar părea să marcheze un nou debut.

§ 26. MARELE DISCURS I. FERICIRILE ȘI BLESTEMELE (6,17-26)

¹⁷ Coborând împreună cu ei, s-a oprit pe câmpie. O mare mulțime de discipoli ai săi și mult popor din toată Iudeea, din Ierusalim și din zona de coastă a Tirului și a Sidonului

¹⁸ au venit ca să-l asculte și să fie vindecați de bolile lor. Cei chinuiți de duhuri necurate erau vindecați

¹⁹ și toată mulțimea căuta să-l atingă pentru că ieșea din el o putere care-i vindeca pe toți.

²⁰ Ridicându-și ochii spre discipolii săi, a spus:

„Fericiți voi, cei săraci,
căci a voastră este împărăția lui Dumnezeu.

²¹ Fericiți voi, care acum sunteți flămânzi,
căci vă veți sătura.

Fericiți voi, care plângeți acum, căci veți râde.

²² Fericiți veți fi când oamenii vă vor urî, când vă vor exclude, când vă vor insulta și vor șterge numele vostru ca infam din cauza Fiului Omului.

²³ Bucurați-vă în ziua aceea și tresăltați de bucurie, căci iată, răsplata voastră va fi mare în cer; pentru că așa făceau și părinții lor cu profeții.

²⁴ Dar, vai vouă, bogaților,
pentru că vă primiți mângâierea.

²⁵ Vai vouă, celor care sunteți sătui acum,
căci veți suferi de foame.

Vai vouă, celor care râdeți acum,
căci veți jeli și veți plânge.

²⁶ Vai vouă, când toți oamenii vă vor vorbi de bine;
pentru că așa au făcut părinții lor profeților falși.

Este foarte posibil ca Matei să fi văzut predica de pe munte ca o nouă revelație divină, asemănătoare celei primite de Moise, însă este ipotetic să credem că Luca a vrut să reprezinte coborârea lui Isus de pe munte asemenea coborârii lui Moise de pe Sinai (*Ex* 32). Un platou ridicat, deși situat în partea superioară a Mării Galileii, ar putea fi descris ca „un loc plat” (*Lc* 6,17 gr.), astfel nefiind indicat să subliniem un contrast în privința locului între PM și MD. Indicația lui Luca probabil vizează pur și simplu să furnizeze un loc potrivit pentru adunarea unei mulțimi numeroase, inclusiv bolnavii. Prin contrast, doar cei doisprezece discipoli sunt spectatorii imediați în Matei. „Toată Iudeea” poate include, pentru Luca (cf. 7,17), nu doar Galileea, ci și Idumeea și Transiordania, după cum o sugerează paralela din *Mc* 3,8 (cf. și *Mt* 4,25). Luca limitează în mod intenționat ministerul lui Isus pe teritoriul Israelului – călătoria în ținutul gherasenilor (8,26) figurează ca o excepție –, însă nu exclude ca non-evreii să fi venit la el. Însă printre oamenii veniți din regiunile Tirului și ale Sidonului se puteau afla și evrei. Faptul că aceștia ar fi venit ca „să-l asculte” răspunde foarte bine însemnătății pe care Luca o acordă *predicării* mântuirii, după cum am văzut deja (*Introducere* IV, a, 1).

Două cuvinte grecești diferite, *iasthai* și *therapeuein*, sunt folosite cu privire la bolnavii obișnuiți și la posedați (6,18), însă cei doi termeni au același sens: „vindecat”. Problema distincției dintre boală și posedere se

pune, în special, cu referire la *Lc* 9,42 și 13,11-12. Unii autori notează că *Lc* 6,19 aproape ajunge să reprezinte puterea terapeutică a lui Isus ca o forță magică ce este eliberată prin atingere (cf. 8,44). Se poate deja nota aici: întrucât Isus vindeca atingând (5,13), unii bolnavi credeau în mod firesc că ar fi suficient să-l atingă pe Isus pentru a fi vindecați. Despre puterea sa de vindecare, cf. 8,46.

Fericirile (6,20-23)

Există o literatură abundentă despre fericirile evanghelice⁸¹. În mare parte am ținut cont de comentariul nostru la *Mt* 5,3-12. Aici ne vom concentra atenția asupra particularităților versiunii lucane. Acestea se manifestă încă de la început. În prima Evanghelie, Isus își rostește predica stând jos, ca unul care învață. În picioare, în Luca, și cu ochii ridicați, el apare mai curând *ca un profet*, și aceasta corespunde unei tendințe cristologice în cea de-a treia Evanghelie (cf. *Introducere* IV, b, 1). În Luca, Isus rostește fericirile la persoana a doua, într-un mod mai adaptat limbajului profetic. În Matei, folosirea persoanei a treia în cele opt fericiri – doar a noua (*Mt* 5,12) fiind la a doua persoană – a făcut versiunea mai apropiată de literatura sapiențială. Dat fiind faptul că Matei și Luca au o fericire, ultima, la persoana a doua, pare foarte probabil că cea mai veche formulare a fericirilor să fi fost la persoana a doua⁸². În ambele formulări, fericirile, ca și parabolele, sunt o interpretare a celor care ascultă cuvântul: ce mod de viață vor să urmeze? Persoanele interpellate, care vor să devină discipoli, trebuie să aibă în vedere, dacă este necesar, o adevărată convertire, fără îndoială, departe de văzul acestei lumi.

Makarios figurează adesea în *Biblia* greacă pentru a exprima binecuvântarea celor care-și pun speranța în Domnul (*Is* 30,18), care sunt iertați (*Ps* 32,1-2), care găsesc înțelepciunea (*Prov* 3,13), care nu urmează sfatul celor răi (*Ps* 1,1). În aceste exemple, ca și în multe altele, binecuvântarea și fericirea care sunt menționate provin de la Dumnezeu, foarte adesea ca recompense pentru cei drepti. Despre sensul lui *makarios*, prin comparație cu *eulogēmenos* și *eulogētōs*, vezi comentariul nostru la *Lc* 1,42 și 1,68.

⁸¹ Matei percepe sărăcia ca nevoie *interioară* de satisfăcut prin altă cale decât dreptatea legală fariseică, în timp ce Luca o vede ca rezultat al opresiunii exterioare a Bisericii primare persecutate, care avea nevoie de refacere (cf. J. JEREMIAS, *Théologie*, p. 145). Despre textul lui Luca, vezi MARSHALL, p. 243-258, și G. SCHWARZ, „Lukas 6,22a.23c.26 Emendation. Rückübersetzung. Interpretation”, în *ZNW* 66 (1975), p. 269-274. Despre tema „sărăciei”, se poate consulta J. DUPONT, *Les Béatitudes*, tome III, Paris 1973, 385-471 (419-422, despre „mărturia lui Luca”). Despre versiunea lucană a *Fericirilor*, vezi p. 21-206.

⁸² *Evanghelia lui Toma* adoptă mai curând formularea lucană: „Isus a spus: «Ferițiți cei săraci, căci a voastră este împărăția cerurilor»” (log. 54). Despre această Evanghelie gnostică păstrată în limba coptă, vezi n. 121.

N-ar trebui să ne mire faptul că prima fericire este pentru cei săraci, deoarece Luca arată și în alte pasaje că evanghelia este destinată, în primul rând, lor (*Lc* 4,18 și 7,22), iar cântările copilăriei ar putea să provină de la un grup de evrei pioși care au rămas drept creștini în tradiția *anawîmilor* (cf. *Lc* 1,46-55). Mai precis, imnul *Magnificat* anticipă în mod just *schimbarea de situații* exprimată în fericiri: „i-a răsturnat pe cei puternici de pe tronuri și i-a înălțat pe cei umili” (1,52).

Comparată cu „cei săraci în duh” din Matei, formularea lui Luca este absolută: ea sugerează că starea de sărăcie este ea însăși binecuvântare, nu pentru ea însăși, cu siguranță, însă ea oferă cea mai bună garanție a protecției lui Dumnezeu și a unui drept privilegiat la împărăție (cf. *Iac* 2,5). În Luca, prima fericire este pentru adevărații săraci și pentru cei care împărtășesc punctul de vedere despre săraci.

„A fi înfometat și însetat după dreptate” arată faptul că Matei (5,6) tinde să surprindă în fericiri un program de echitate creștină. Formularea mai simplă a lui Luca trebuie să reflecte mult mai aproape expresia originală: „Feriți voi care acum sunteți flămânzi, căci vă veți sătura!” Întâlnim o expresie dramatică a principiului *răsturnării de situații* în prima parte a parabolei despre bogatul zgârcit și săracul Lazăr, proprie lui Luca (16,19-25). Material, fericirea despre care vorbește Luca se aseamănă oarecum cu ideile unei filosofii proletare. Această ambiguitate dispăre în Matei, unde este binecuvântată căutarea dreptății, și nu condiția socială reprezentată prin foame (cf. *Mt* 6,33). „Foamea” nu trebuie limitată doar la nevoia fizică: „Înfomețați sunt cei care în mod dureros sunt privați, atât în interior, cât și în exterior, de lucrurile esențiale pentru a duce o viață după voința lui Dumnezeu; neputând să se ajute singuri, ei se îndreaptă spre Dumnezeu în virtutea promisiunii sale” (*TWNT* 6, p. 18). „Vă veți sătura!” trebuie să fie un pasiv teologic: „Dumnezeu vă va sătura!” Probabil, această fericire ar trebui asociată cu reprezentarea împărăției lui Dumnezeu ca un banchet ceresc (*Lc* 13,29; 22,30).

„Feriți voi care plângeți acum, căci veți râde!” (6,21) Acestei fericiri îi corespunde în Matei: „Feriți cei care plâng, căci ei voi fi consolati” (5,4). Aici *penthountes*, „cei care plâng”, ar reflecta un original *aniyyîm*, care era oarecum sinonim cu *anawîm*, și acesta accentuând ideea de mâhnire. Evangheliștii probabil au vrut să distingă mai bine această fericire de cea dintâi, precizând sensul. Din punct de vedere literar, se poate afirma că *Mt* 5,4 se apropie mai mult de tabloul inițial, întrucât *pentheô* și tema mâhnirii (adesea pricinuită de durere) figurează și în contextul paralel din *Vechiul Testament*, împreună cu verbul *parakaleô*, „a consola” (*Is* 61,2-3). Aceasta este, de fapt, tema predominantă din „Cartea Consolării lui Israel” (*Is* 40-55) și a unei bune părți din restul lui Israel, de exemplu: „Și mă voi

bucura de Ierusalim și mă voi veseli de poporul meu. Și nu se va mai auzi în acesta nici plâns, nici țipăt” (65,19; cf. 40,1; 49,13). Mai poate fi citat și un alt text: „Voi schimba întristarea lor în veselie și-i voi mângâia după întristarea lor și-i voi bucura” (*Ier* 31,13). Fericirea nu spune când se va transforma mâhnirea în bucurie, însă această răsturnare de situație face parte din mesajul creștin (*2Cor* 7,4; *In* 16,20) și nu poate întârzia, deoarece mântuirea este pentru astăzi (*Lc* 4,21; 19,9).

Nu întâlnim în Luca fericirea celor blânzi din Matei, probabil pentru că aceasta nu figura în sursă, Matei adăugând-o pornind de la *Ps* 37,11 pentru a sprijini interpretarea sa la fericirea celor săraci. Nu este posibil să știm cu certitudine dacă aceste fericiri omise de Luca se aflau în sursa comună: cei milostivi, cei curați cu inima, făcătorii de pace, cei persecutați⁸³. Totuși, această ultimă fericire (*Mt* 5,10), a opta din Matei, a putut fi formulată de către evanghelist începând cu declarația sursei cu privire la cei care sunt urâți și disprețuiți din cauza lui Cristos, a patra fericire din *Lc* (6,22), a noua din *Mt* (5,11). Această fericire reflectă în mod clar persecuția primilor creștini din partea Sinagogii, după cum arată, mai ales, aluziile atât de explicate precum cea din *Lc* 6,22: „Când vă vor alunga (din sinagogă)” și „pentru că așa au făcut și părinții lor profeților” (cf. și n. 83). Însă Luca nu folosește, precum Matei, termenul „a persecuta”. Mai probabil s-ar părea că Matei l-a adăugat la un text inițial pe care nu-l avea. *Is* 66,5, „frații voștri care vă urăsc și vă prigonesc pentru numele meu”, a putut să influențeze redactarea lui *Lc* 6,22. În *2Cr* 36,13 este vorba și despre disprețul față de profeții și trimișii lui Dumnezeu (cf. *Fap* 5,41). Deja în *1Rg* 19,10.14 găsim afirmația că Israelul în ansamblul său este responsabil de moartea profeților săi, iar vina care rezultă din acest fapt trebuie asumată în comun (cf. *Ier* 2,30; *Lc* 11,50; *Fap* 13,34). Dimensiunea ultimei fericiri poate depinde doar în parte de obiceiul literar de a prelungi formularea ultimului membru dintr-o serie (cf. D. DAUBE, p. 196-201).

În timp ce Matei folosește trei verbe pentru a descrie tratamentul neplăcut al discipolilor, Luca folosește patru (6,22), fapt ce s-ar putea asocia uneia dintre predilecțiile literare speciale ale evanghelistului pentru această

⁸³ Fericirea celor „cu inima curată” este o promisiune făcută celor care nu și-au împărțit inima între propria slujire și slujirea lui Dumnezeu (cf. *Matthieu*, p. 59), după cum sugerează Iacob: „Purificați-vă inimile voi, cei cu inima împărțită!” (4,8). Vezi și *Ps* 24,4 și 119,113. Originea „blestemelor” din *Lc* 6,24-26 rămâne un subiect de dezbătut. Ele par să fi fost compuse în paralel cu „fericirile”. Dacă este așa, atunci ele nu figurau în sursa fericirilor adăugate la Matei (I.H. MARSHALL, p. 247), care de obicei sunt atribuite evanghelistului. Mai probabil, Matei cunoștea și blestemele, însă a ales să le omită aici, oprindu-se să facă recurs la ele pentru a-i denunța pe farisei și pe cărturari, mai ales în v. 23. În acest caz, Luca a întâlnit fericirile și blestemele în sursa „Q”. Vezi în același sens J.D. CROSSAN, *In Fragments. The Aphorisms of Jesus*, San Francisco 1983, 169-174.

cifra⁸⁴. În Luca găsim și patru fericiri și patru „blesteme”. „Din cauza Fiului Omului” ar putea fi formularea inițială, sau cel puțin a sursei, întrucât Matei folosește „din cauza mea” (5,11) și renunță la titlul „Fiul Omului” (vezi 16,21, prin raport cu *Mc* 8,31). „În ziua aceea” din *Lc* 6,23 trebuie să se refere, în general, la această perioadă viitoare, când discipolii vor fi disprețuiți, asemenea lui Isus însuși, învățătorul lor, și în care ei vor fi urâți, după cum le-a prevestit Isus că li se va întâmpla, pentru numele lui (*Lc* 21,17).

Bucuria în mijlocul persecuțiilor este o temă comună în *Noul Testament*, după cum indică și următoarele texte: *Fap* 5,41; 16,25; 21,13; *Rom* 5,3-5; *Iac* 1,2; *1Pt* 1,2,6; 4,13 (I.H. MARSHALL, p. 154). Îndeosebi Luca a insistat pe bucuria mântuirii (cf. *Introducere* IV, a, 1).

Vai altora (6,24-26)

Matei relatează exclusiv fericirile, în număr de nouă; Luca nu conține decât patru, însă el adaugă imediat patru avertismente, patru amenințări de „nenorocire”, pentru categoriile de persoane pe care fericirile nu le ating. Aceste patru sentințe din *Lc* 6,24-26, care sunt adesea numite „blesteme”⁸⁵, reprezintă exact antiteza fericirilor. Expresia *plên ouai*, „dar vai...!”, care le introduce figurează și în *Mt* 18,7: „Vai lumii pentru scandaluri!” De aici reiese faptul că aceste fraze cu *onai* s-ar putea să fi existat în sursa lui Luca (cf. n. 80). Folosirea „blestemelor”, mai ales în limbajul profetic, este destul de frecventă. Vezi paralele în *Lc* 10,13, *Mt* 23,13-29 și în *Is* 5,8-24, *Ier* 22,13. Întâlnim aceeași combinație binecuvântări/blesteme în *Vechiul Testament* (*Is* 3,10; *Qoh* 10,16), în scrierile apocaliptice (de ex. *Enoh* 5,7; 99,2) și în *Mishna* (*Yoma* 87). Iacob pare să cunoască sentințele negative din *Lc* 6,24-26, mai ales cele adresate bogaților (*Iac* 5,1), însă sursa lui probabil nu era Luca. Totuși, dacă Luca a compus el însuși „blestemele”, folosind vocabularul fericirilor, ca un adaos pentru a întări mesajul lor social, atunci este mai ușor să înțelegem că i se pot atribui lui Isus aceste avertismente către discipoli și ceilalți ascultători, într-o situație care nu era tocmai potrivită.

⁸⁴ Despre folosirea cifrei „patru” în Luca, vezi W. GRUNDMANN, *Lukas*, p. 140 și n. 7. Folosirea termenului *ekballein*, „a alunga”, din *Lc* 6,22, s-ar putea referi la excluderea din sinagogă, ca și în *In* 9,22. *Birkath ha-Minim*, a douăsprezecea binecuvântare, inserată prin anul 85 în rugăciunea iudaică zilnică *Shemoneh Esreh*, dă mărturie despre alungarea din sinagogă a capilor mișcării creștine (cf. W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, 175).

⁸⁵ Nota s din TOB (*Noul Testament*, p. 213) scrie despre aceste „declarații”: „Ele nu sunt nici blesteme (Nenorocire vouă!) și nici condamnări irevocabile, ci plângeri (Vai vouă!) și amenințări: chemări puternice la convertire (cf. 10,13; 11,42-52; 17,1; 21,23; 22,22). Totuși, textul grec spune clar *ouai humin*, «vai vouă!», și nu «nenorociți veți fi»”.

În realitate, „blestemele” nu sunt destinate discipolilor, ci celorlalți ascultători care aveau nevoie de convertire, chiar dacă este dificil să ne imaginăm că persoanele descrise de aceste sentințe veniseră să-l asculte pe Isus. Ca și în fericiri, săracii sunt reprezentați ca înfometați, mârșniți și disprețuiți, în timp ce bogații apar săturați, bucurându-se de viață și de onoruri. În contrast cu soarta bogaților din parabolă (*Lc* 16,23), nu se vorbește în capitolul 6 despre destinul lor ultim, însă vor trebui să suporte o răsturnare a sorții din pricina lipsei de compasiune față de aproapele și a plăcerii egoiste pe care le-a procurat-o bogăția. Fericirile lucane și opusul acestora ar putea fi comparate cu situațiile contrare pe care *Deutero-Isaia* le-a prevăzut pentru respectiva soartă a slujitorilor lui Dumnezeu și a răufăcătorilor (*Is* 65,13).

Mai mulți profeți au denunțat nedreptatea socială de care adesea se fac vinovați cei bogați (*Is* 5,8-10; *Ier* 5,26-30; *Am* 2,6; 8,4-8). *Lc* 6,26 nu vorbește despre „profeți” ca în 6,23, ci despre „falși profeți”, care înșelau poporul, primind în schimb din partea acestuia multă stimă (*Is* 30,10; *Ier* 5,31). A fi lăudat de oameni pentru false motive poate semnifica „nenorocire” pentru privilegiile acestei lumi.

§ 27. MARELE DISCURS II. IUBIREA FAȚĂ DE DUȘMANI (6,27-35)

²⁷ Însă vouă, care mă ascultați, vă spun: iubiți-i pe dușmanii voștri, faceți bine celor care vă urăsc,

²⁸ binecuvântați-i pe cei care vă blestemă, rugați-vă pentru cei care vă defăimează.

²⁹ Celui care te lovește peste un obraz întoarce-i-l și pe celălalt, iar pe cel care-ți ia mantia nu-l împiedica să-ți ia și tunica.

³⁰ Celui care îți cere, dă-i, și de la cel care a luat dintr-ale tale nu cere înapoi.

³¹ Așa cum vreți ca oamenii să vă facă vouă, faceți-le la fel.

³² Dacă îi iubiți pe cei care vă iubesc, ce răsplată aveți? Căci și păcătoșii îi iubesc pe cei care îi iubesc pe ei.

³³ Și dacă faceți bine celor care vă fac bine, ce răsplată aveți? Și păcătoșii fac la fel.

³⁴ Și dacă dați cu împrumut celor de la care sperați să primiți înapoi, ce răsplată aveți? Și păcătoșii dau cu împrumut păcătoșilor ca să primească la fel înapoi.

³⁵ Voi însă iubiți-i pe dușmanii voștri, faceți bine și dați cu împrumut fără ca să așteptați nimic, iar răsplata voastră va fi mare și veți fi fiii Celui Preaînalt, pentru că el este bun față de cei nerecunoscători și răi.

Criticii trag concluzii divergente din confruntarea textelor paralele asupra expresiei „iubiți-i pe dușmanii voștri”, care figurează și în *Mt* 5,44.39.40.42; 7,12; 5,46.48, însă au tendința de a considera dispoziția din Matei ca fiind mai apropiată de forma originală. În prima parte a textului lui Luca (v. 27-31), datoria de a-i iubi pe proprii vrăjmași este anunțată în diferite propoziții și

regula de aur servește drept concluzie; în a doua parte (v. 32-36), îndemnul invocă anumite motive: a-i devansa pe păcătoși, a aștepta o recompensă, a deveni asemenea Celui Preaînalt.

„Însă vouă, care mă ascultați, vă spun” trebuie să reflecte importanța pe care Luca o atribuie „predicării mântuirii” (cf. *Introducere* IV, a, 1). Urmează patru imperative pentru care se poate propune aceeași explicație literară ca și pentru cele patru vorbe din 6,22. Reflecția trece de la general la particular. „Faceți bine celor care vă urăsc” nu apare în *Mt* (5,44); declarația servește să definească dragostea cerută, nu un sentiment afectiv, ci o voință de a nu ceda impulsului urii. Nu este întotdeauna posibil să domine propriile sentimente, însă pot fi înfăptuite acte de caritate și de iertare pentru a domina asupra urii, și nu pentru a o amplifica. În loc de „cei care vă defăimează” (*Lc* 6,28), Matei are „cei care vă persecută” (5,44), în conformitate cu folosirea verbului „a persecuta” din 5,11-12. „A persecuta” poate avea o rezonanță tradițională, întrucât îl întâlnim și în *Rom* 12,14: „Binecuvântați pe cei care vă persecută: binecuvântați și nu blestemați”. Și Paul scrie: „Când suntem batjocoriți, binecuvântăm; când suntem persecutați, răbdăm” (*1Cor* 4,12), iar Petru îndeamnă cu aceste cuvinte: „Nu întoarceți rău pentru rău, nici insultă pentru insultă, dimpotrivă, binecuvântați, pentru că la aceasta ați fost chemați, ca să moșteniți binecuvântarea” (*1Pt* 3,9). Nu se găsesc în iudaism texte care să recomande în acest fel binecuvântarea propriilor dușmani, însă nu este exclus ca acest ideal să fi fost urmat înaintea lui Cristos.

Există unele împrejurări în care întoarcerea celuiilalt obraz (*Lc* 6,29) poate fi inoportună. Cristos însuși, după Ioan, l-a întrebat pe unul dintre servitori din ce motiv i-a tras „o palmă” (*rapisma*) în timpul interogatorului său în fața marelui preot (18,22 ș.u.). Termenul *rapisma* este precis folosit cu referire la Slujitorul suferind, în *Is* 50,6: „Obrajii mi i-am dat spre a fi pălmuiți” (LXX). Verbul *rapizein* din *Mt* 5,39 poate fi un ecou al acestui pasaj, însă nu și *tuptein*, „a lovi” din *Lc* 6,29. În contrast cu *Mt* 5,40, care urmează ordinea inversă, Luca menționează mai întâi în același verset *himation*, „mantia”, și apoi *chiton*, „tunica”, o haină purtată pe dedesubt. În Matei, aceste haine sunt menționate într-un context judiciar, ca și în *Ex* 22,25-27. Și aici a renunța la tunică ar putea fi de nerecomandat din mai multe motive, iar dispoziția nu trebuie luată în sens literal; exemple de renunțare extremă sunt oferite pentru a arăta că trebuie luată în serioșdatoria de a triumfa asupra răului prin bine (cf. *Rom* 12,21).

Enunțarea regulii de aur încheie în Luca propozițiile introductive despre dragostea față de dușmani (6,31). Dacă acesta îi era locul în sursă, atunci Matei a deplasat-o, deoarece ea servea drept concluzie la secțiunea centrală a Predicii de pe Munte (7,12). Este un pasaj important pe care

l-am explicat în diferite locuri, alături de paralelele corespunzătoare (cf. *Matthieu*, p. 94)⁸⁶. După Matei, regula de aur conține esențialul Legilor și al Profeților. Luca a omis această remarcă, cu siguranță considerând că nu reprezintă interes pentru cititorii greco-romani. După cum am scris, ar fi o eroare să se interpreteze regula de aur ca o convenție de interes încheiată cu aproapele. Ceea ce se vrea este binele altuia; propriul meu avantaj servește doar ca model pentru ceea ce ar trebui să fie atitudinea mea față de aproapele.

A doua parte a secțiunii noastre începe prin formularea în trei propoziții a principiului că adevărata dragoste merge dincolo de practica obișnuită recunoscută de facerea de bine a celor de la care se așteaptă favoruri în schimb. Luca nu vorbește explicit despre *misthos*, „recompensă”, ca Matei (5,46), ci despre *charis*, „favoare”, care în prezentul context poate semnifica „recunoștință” din partea unora, însă mult mai probabil „considerație”, chiar și „merit”, înaintea lui Dumnezeu (cf. *1Pt* 2,19). Dar Luca folosește *misthos* în v. 35, „răsplata voastră va fi mare”, în mod evident, din partea lui Dumnezeu, după cum indică contextul. În v. 32 și 34, Luca vorbește despre „păcătoși”, o categorie mai inteligibilă cititorilor săi decât „colectorii de impozite” sau *ethnikoi*, „păgânii” din *Mt* 5,46. „Să primiți înapoi” din *Lc* 6,34 nu semnifică neapărat aceeași sumă de bani, deoarece cel care împrumută se așteaptă să primească capitalul și interesul. Formularea poate fi înțeleasă și într-un sens mai larg: cine împrumută se așteaptă să primească aceleași servicii în schimb (I.H. MARSHALL, p. 263). „Fiii Tatălui vostru din ceruri” (*Mt* 5,45) trebuie să fie mai autentic decât „fiii Celui Preaînalt” din *Lc* 6,35, deoarece în cea de-a treia Evangheliie expresia „Cel Preaînalt” îl desemnează pe Dumnezeu în repetate rânduri (de patru ori numai în cap. 1–2). *Lc* 8,28 depinde totuși de *Mc* 5,7, iar *Lc* 6,36 ar putea depinde de *Sir* 4,10-11b: „Fii celor orfani ca un tată... și vei fi ca un fiu al Celui Preaînalt”.

§ 28. MARELE DISCURS III. FIȚI MILOSTIVI ȘI SINCERI (6,36-49)

³⁶ Fiți milostivi precum Tatăl vostru este milostiv.

³⁷ Nu judecați și nu veți fi judecați; nu condamnați și nu veți fi condamnați, iertați și veți fi iertați;

³⁸ dați și vi se va da; o măsură bună, îndesată, scuturată și cu vârf vi se va da în poală, căci cu măsura cu care măsurați, vi se va măsura și vouă”.

³⁹ Le-a spus și o parabolă: „Poate un orb să conducă un alt orb? Nu vor cădea amândoi în groapă?”

⁸⁶ Există o carte despre regula de aur (*Lc* 6,31; *Mt* 7,12): A. DIHLE, *Die goldene Regel*, Göttingen 1962. După cum observă H. SCHÜRMANN, faptul că întâlnim această regulă și în iudaism nu exclude în niciun fel ca Isus să o fi reformulat cu o exigență majoră (*Das Lukasevangelium*, vol. 1, p. 351 ș.u.).

⁴⁰ Discipolul nu este superior învățătorului, dar orice [discipol] instruit va fi la fel ca învățătorul său.

⁴¹ De ce, așadar, vezi paiul din ochiul fratelui tău, însă nu iei în seamă bârna din ochiul tău?

⁴² Cum poți să-i spui fratelui tău: «Frate, lasă-mă să scot paiul din ochiul tău», atunci când nu vezi bârna din ochiul tău? Ipocritule, scoate mai întâi bârna din ochiul tău și atunci vei vedea limpede să scoți paiul din ochiul fratelui tău.

⁴³ Căci nu este niciun pom bun care să facă fructe rele și, iarăși, nici un pom rău care să facă fructe bune,

⁴⁴ pentru că orice pom se cunoaște după fructele proprii: doar nu se culeg smochine din spini și nici struguri din măracini.

⁴⁵ Omul bun scoate binele din tezaurul bun al inimii sale, iar cel rău scoate răul din tezaurul rău al inimii sale. Căci gura lui vorbește din prisosul inimii.

⁴⁶ De ce mă numiți «Doamne, Doamne» și nu faceți ce vă spun?

⁴⁷ Oricine vine la mine și ascultă cuvintele mele și le îndeplinește vă voi arăta cu cine se aseamănă:

⁴⁸ este asemenea cu omul care, construind o casă, a săpat adânc și a pus temelia pe stâncă. Venind inundația, șuvoiul s-a năpustit în casa aceea, dar nu a putut să o clatine pentru că fusese construită bine.

⁴⁹ Însă cine ascultă și nu îndeplinește este asemenea cu omul care construiește o casă pe pământ, fără temelie. Șuvoiul s-a năpustit asupra ei și îndată s-a năruit. Iar prăbușirea ei a fost mare”.

Am menționat mai sus, înainte de P. 26, că pot fi propuse și alte împărțiri pentru Marele Discurs. Grundmann și Marshall, de exemplu, includ v. 36-38 în cea de-a doua parte a discursului (6,27-28). Cu toate acestea, ni se pare, de altfel, ca și TOB, că dezbateră cu privire la iubirea față de dușmani se încheie cu v. 35 și că un nou discurs despre milostivire, generozitate și sinceritate începe cu v. 36. „Le-a spus și o parabolă” din v. 39 nu constituie precizarea unui nou început. Aceeași formulare apare și în alt loc (5,36), într-un verset care cu siguranță, în contextul lui Luca, este continuarea fragmentului precedent.

Îndemnul de „a fi milostivi” (Lc 6,36) se potrivește mai bine în contextul lui Luca decât „fiți desăvârșiți” din contextul lui Matei. Se poate totuși susține că „fiți desăvârșiți” trebuie să fie mai original, întrucât sub această formă afirmația provine, probabil, de la Isus, care l-a putut numi pe Dumnezeu „desăvârșit”, fără antecedente explicite în *Vechiul Testament*⁸⁷. Pe de altă parte, nu se poate considera afirmația lui Isus după textul lui Matei ca o adaptare logică la Lev 19,2: „fiți sfinți, căci eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt”, sau chiar la Dt 18,13: „iar tu fii fără prihană înaintea

⁸⁷ Pentru mai multe detalii, vezi L. SABOURIN, „Why is God called «perfect» in 5,48?”, în *Biblische Zeitschrift* 24 (1980), 266-268.

Domnului Dumnezeuului tău". LXX redă în acest verset cuvântul ebraic *tamîm* prin *teleios*, termen care apare în *Mt* 5,48. Matei a putut extinde idealul „milostivirii” până la „desăvârșire” pentru a exprima cuvântul cel mai potrivit care să servească drept concluzie la întreaga secțiune de anti-teze (5,21-48). Mai mult, interesul lui Matei pentru tema „desăvârșirii” se regăsește în parabola despre tânărul bogat (19,21; cf. *Lc* 18,22). Pe de altă parte, îndemnul la a fi „milostivi” este bine inserat în contextul lui Luca, o dată pentru a încheia discuția cu privire la tema iubirii față de dușmani și mai apoi pentru a introduce noua secțiune despre milostivire. *Vechiul Testament* îl prezintă pe Dumnezeu în numeroase texte ca fiind „milostiv”. Formularea cea mai veche pare să fie cea a revelării de pe Sinai: „Iahve, Iahve, Dumnezeu, iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare și de dreptate” (*Ex* 34,6). Această expresie, reluată în multe alte texte (cf. *Num* 14,18; *Ps* 103,8), se poate să fi fost o veche mărturisire din cadrul cultului. Expresia lucană din 6,36 are o paralelă surprinzătoare în *Targumul (Ier.) lui Pseudo-Ionatan* la *Lev* 22,28: „Precum Tatăl nostru este milostiv în ceruri, așa să fiți voi înșivă milostivi pe pământ”. Se poate admite că formularea era atât de cunoscută și de citată în timpul lui Cristos.

Principiul prezentat în *Lc* 6,36 este dezvoltat apoi în două porunci negative, urmate de două pozitive și altă poruncă finală (I.H. MARSHALL, p. 265). Întâlnim din nou *patru* imperative ca și în v. 27-28. „Nu veți fi judecați” din v. 37 trebuie să se refere la judecata lui Dumnezeu. Versetul continuă: fiți pregătiți să iertați (*apoluein*) insultele personale și injuriile, iar Dumnezeu vă va ierta. Surprindem această idee și în rugăciunea *Tatăl nostru* (*Lc* 11,4) și în discursul lui Isus către comunitate, în conformitate cu *Mt* 18,21.35. Și Paul recomandă iertarea, chiar dacă nu folosește termenul *apoluein*, ci *charizesthai* (*Col* 3,13). *Lc* 6,37 (cf. *Mt* 7,1) nu recomandă abolirea legilor și a pedepselor din societate în general, fapt ce nu ar imita conduita lui Dumnezeu care apără legea morală și condamnă încălcările (I.H. MARSHALL, p. 266). În calitate de conducător responsabil al comunității creștine, Paul afirmă că el a „judecat” (*krinein*) un păcătos public și l-a exclus din comunitate, pentru a evita o posibilă contaminare (*1Cor* 5,3-5).

În v. 38, propriu lui Luca, prin imagini palestinieniene potrivite este ilustrată generozitatea lui Dumnezeu față de cei care iartă: o măsură generoasă va fi turnată în poala lor (gr.), adică „în șorțul lor”, care servea la primirea și transportarea diferitelor bunuri, inclusiv grâne. În sens figurat, imaginea servea pentru a ilustra „pedeapsa” (*Is* 65,6 ș.u.). Ca și în alte texte din Luca (gr.), se folosește persoana a treia plural pentru a-l desemna pe Dumnezeu: a cere (12,20), a reclama (12,48), a primi (16,9), a face (23,31). Aceeași formă gramaticală este folosită într-un pasaj paralel din *Mishna*: „Cu măsura cu care măsoară omul, cu aceea i se va măsura și lui” (*Sotah* 1,7).

Ultima propoziție din *Lc* 6,38 are o paralelă în *Mc* 4,24, despre dispozițiile pentru a primi cuvântul, și o alta în *Mt* 7,2, cu privire la „judecată”. „Măsură pentru măsură” era un adevăr fundamental cunoscut, însă în Evanghelie primește un nou sens: Dumnezeu îl recompensează pe omul generos cu măsură divină, incomparabil mai mare decât măsura umană⁸⁸.

Zelul sincer (6,39-45)

Parabola din *Lc* 6,39 apare în Matei în afara discursului inaugural, în polemica împotriva fariseilor (15,14), numiți în alt pasaj „călăuze oarbe” (23,26.24). Aplicația lui Luca la conduita discipolilor este probabil secundară. În versetele precedente, Isus i-a îndemnat pe discipoli să fie milostivi și generoși în relațiile lor cu ceilalți, întrucât fiind generoși vor fi dornici să-i conducă și să-i învețe și pe ceilalți. Acest zel, explică Isus în continuare, trebuie să fie sincer (cf. A. VALENSIS – J. HUBY, *in loc.*).

„Orbii îi conduc pe orbi” era un dicton cunoscut în literatura greacă (*TWNT* 8, p. 275), însă rareori folosit. Îl găsim și în scrierile lui Philon (*De Virtutibus* VII). Oricine dorește să-i conducă pe ceilalți trebuie mai întâi să știe unde merge și cum ajunge acolo. În sens figurat, această zicală se aplică instruirii (*Lc* 6,40), o sarcină care va reveni și discipolilor. Se poate surprinde în aceasta și un avertisment voalat asupra falșilor profeți, însă în mod direct se recomandă o pregătire adecvată pentru instruire. Formula mai lungă din Matei, „nu este discipolul mai presus decât învățătorul, nici servitorul mai presus decât stăpânul său”, aparține unui alt context, discursului misionar, în cadrul unei pregătiri cu privire la comportamentul din timpul persecuțiilor (10,24). Citim cu surprindere o recomandare asemănătoare în discursul de despărțire al lui Isus, potrivit *Evangheliei lui Ioan*: „Amintiți-vă cuvântul pe care vi l-am spus: «Nu este servitorul mai mare decât stăpânul său». Dacă m-au persecutat pe mine, vă vor persecuta și pe voi” (15,20).

Necesitatea sincerității constituie învățătura centrală din *Lc* 6,41-46. Exemplul cu paiul și bârna din ochi este folosit pentru a ilustra aceasta. Acest fragment alegoric explică în Matei din ce motiv nu trebuie să-i judecăm pe ceilalți (7,3-4). Acest text pare mai original decât cel din Luca, unde mesajul este puțin diferit: înainte să începi să-i corectezi pe alții, asigură-te dacă propria ta conduită este exemplară. Altfel, vei fi asemenea unui orb condus de orbi, sau chiar un ipocrit, indulgent cu tine, dar mereu pregătit să-i critici pe alții. Paul îi avertizează pe compatrioții săi evrei că se expun

⁸⁸ După CROSSAN, *Lc* 6,37-38 a păstrat cel mai bine textul „Q” împreună cu sancțiunile apocaliptice. Prin comparație cu *Mt* 7,1-2, este o versiune „trunchiată”. El citează și versiunile pe care le dau *1Clem* 13,2 și Policarp, *Phil* 2,3a (*In Fragments*, p. 180-182).

riscului de a primi aceeași judecată ca și cei pe care îi judecă cu severitate (Rom 2,1-3).

Apare mai clar în Lc 6,43-44 că este vorba despre sinceritate, după cum sugerează și v. 45: inima bună produce roade bune, iar inima rea, roade rele. În Matei, aceste cuvinte aparțin diferitelor contexte. Putem crede că Matei a despărțit un text „Q”, reprezentat în Lc 6,43-45, în două sentințe diferite, una față de falșii profeți (7,16-19) și cealaltă față de puii de vipere (12,33-35), care trebuie să fie fariseii din controversa despre Beelzebul (12,22-32). Primul context pare mai potrivit decât al doilea. Acolo Isus le propune discipolilor o regulă de discernământ, pentru a-i demasca pe falșii profeți: priviți-le roadele. În loc de smochine din spini și struguri din mărăcini (Luca), Matei vorbește despre struguri din mărăcini și smochine din ciulini (7,16). Dacă aceste cuvinte îi aparțin lui Isus, putem presupune că el s-a folosit de comparații puțin diferite în diverse împrejurări, în afară de cazul când a survenit vreo confuzie în transmiterea textului. Pentru a înțelege Lc 6,45 este util să avem prezentă o controversă ulterioară cu fariseii, când Isus declară că răul și păcatele vin din interior, din inima omului (Mc 7,21/Mt 15,19). În Luca găsim o aplicație specială: sinceritatea presupune ca vorbele unui om să corespundă cu ceea ce se află în inima sa.

Concluzie: a construi pe stâncă (6,46-49)

Se ajunge la iluzie și dezamăgire când se vorbește despre discipoli ai lui Cristos fără a fi cu adevărat în inimă, fără a asculta de cuvintele lui: „(lit.) De ce mă numiți «Doamne, Doamne» și nu faceți ce vă spun?” Dacă în acest context Matei insistă pe necesitatea împlinirii voinței Tatălui (7,21), în Luca întâlnim, din partea lui Isus, o excepțională afirmație despre autoritatea asupra discipolilor. Cu siguranță nu este întâmplător faptul că, în cea de-a treia Evanghelie, Isus nu reprezintă pentru discipoli *rabbi/didaskalos*, ci Domnul lor (cf. TWNT 4, p. 459). În aceeași perspectivă este permis să credem că *Kyrie, Kyrie*, „Doamne, Doamne”, din Lc 6,46 reflectă într-adevăr realitatea istorică, iar folosirea aceluiași dublu vocativ în Mt 7,21 pare să confirme acest lucru. Totuși, am menționat în introducere (IV, b, 1) că în *Evanghelia lui Luca* pot fi atribuite lui *Kyrios* diferite grade de sens.

Apologia alegorică din Lc 6,47-49/Mt 7,21-27 ilustrează importanța înfăptuirii cuvintelor lui Isus care au fost ascultate. Aceasta încheie Marele Discurs atât în Matei, cât și în Luca, chiar și în sursa lor comună „Q”, dacă este cazul. Acest îndemn final, axat tot pe conduita practică a vieții, este redactat într-un stil care amintește de multe pasaje din *Vechiul Testament*⁸⁹.

⁸⁹ Cf. Lev 26,14.18.21.27; Dt 28,1-2; Rom 2,13 ș.u.; Iac 1,22-25; 1In 3,18. „Casa celor neprihăniți rămâne în picioare!” din Prov 12,7 constituie o paralelă semnificativă, chiar dacă în acest pasaj este vorba mai curând despre „familia” celui drept.

Textul lui Matei este mai vechi, întrucât este mai apropiat de condițiile palestinene decât al lui Luca, care presupune recursul la fundații adânci pentru construirea caselor și care nu menționează nimic despre nisip. Cauza unui dezastru pare a fi în Luca, șuvoiul unui fluviu, în timp ce Matei sugerează mai degrabă izbucnirea neașteptată a unor torente de furtună. Epitetele „înțelept” și „necuțetă”, pentru a caracteriza două atitudini diferite, pot proveni chiar de la Matei, deoarece le găsim și în parabola celor zece fecioare (25,1-13), care îi este proprie, iar în *Lc* 6,47-49 aceste adjective sunt absente.

Aceste acțiuni de împlinit, care trebuie să decurgă din ascultarea cuvintelor lui Isus, nu sunt opere iudaice tradiționale, ci cele care împlinesc Legea în dimensiunea ei escatologică, pe care Isus tocmai a expus-o în Marele Discurs. Probabil avertismentul are în vedere, mai ales, grupările carismatice, fascinate de cuvintele Domnului, însă care neglijează punerea lor în practică (cf. *Lc* 8,13). Stânca pe care adevăratul discipol ar trebui să-și construiască viața nu sunt doar cuvintele lui Isus, ci, mai ales, acțiunile care decurg din respectarea acestora. Chiar dacă Luca nu se află la originea acestui pasaj final din Marele Discurs, cu siguranță el a fost de acord cu conținutul acestuia, mai ales el, care insistă atât de mult pe autoritatea cuvântului lui Isus (4,2.36) și care notează în Fapte tot ceea ce „a făcut și a învățat Isus” (1,1). Sămânța, mai scrie el, este cuvântul lui Dumnezeu (8,11). Sămânța bună „sunt aceia care, ascultând cuvântul cu inimă curată și generoasă, îl păstrează și aduc roade în răbdare” (8,15).

§ 29. CREDINȚA CENTURIONULUI (7,1-10)

¹ Când a terminat de spus toate aceste cuvinte în auzul poporului, a intrat în Cafarnaum.

² Un centurion avea un servitor la care ținea mult și care, fiind bolnav, trăgea să moară.

³ Auzind despre Isus, a trimis la el pe unii bătrâni dintre iudei ca să-l roage să vină să-i salveze servitorul.

⁴ Ajungând la Isus, aceștia îl implorau, zicând: „Este vrednic ca să-i faci aceasta,

⁵ căci iubește neamul nostru, iar sinagoga el ne-a construit-o”.

⁶ Isus a mers cu ei și nu era departe de casă când centurionul a trimis câțiva prieteni spunându-i: „Doamne, nu te deranja căci nu sunt vrednic să intri sub acoperișul meu,

⁷ de aceea nu m-am considerat vrednic să vin eu însumi la tine, dar spune un cuvânt și servitorul meu va fi vindecat.

⁸ Căci, deși sunt un om supus autorității, am sub comanda mea soldați; și spun unuia «Du-te!» și se duce, iar altuia «Vino!» și vine; și servitorului meu «Fă aceasta!» și face”.

⁹ Isus s-a mirat auzind aceasta și, întorcându-se către mulțimea care-l urma, a spus: „Vă spun că nici în Israel nu am găsit așa o credință”.

¹⁰ Întorcându-se acasă, cei trimiși l-au găsit pe servitor sănătos.

După cum, pentru a confirma prin fapte autoritatea învățaturii sale, Isus, în secvența din Luca, vindecă un om, îl învie pe altul, tot așa vor fi menționate mai târziu două tipuri de minuni ca semne ale noilor timpuri (7,22) numite în Matei „acțiuni ale lui Cristos”, sau chiar „operele lui Mesia” (11,2). Ultimul episod din această secțiune, cel cu femeia păcătoasă, arată, printre altele, că Cristos care a venit în lume este un Mesia milostiv și plin de compasiune, și nu un judecător triumfător și teribil al așteptării apocaliptice, și chiar al aceleia a lui Ioan Botezătorul însuși (Lc 3,16).

Primul verset din Lc 7 face trecerea editorială de la Marele Discurs la episodul vindecării servitorului. Chiar dacă cuvintele grecești folosite sunt diferite, le-am putea compara cu Mt 26,1, care marchează sfârșitul predicilor din Matei. În loc de Mt 7,28, „când a terminat Isus aceste cuvântări”, în Lc 7,1 (gr.) este scris „când a terminat de spus toate aceste cuvinte în auzul poporului”. Cu privire la această temă, ar putea fi valabile aceleași reflecții ca și pentru Lc 4,21, „astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta pe care ați [ascultat-o] cu urechile voastre”, unde am arătat importanța pe care o acordă Luca cuvântului (înțeles/ascultat) ca vehicul al mântuirii (cf. *Introdúcere* IV, a, 1).

Vindecarea servitorului centurionului este singura minune *particulară* relatată în „Q”, ce se referă la sursa din care Matei și Luca și-au procurat materialele pe care le au în comun, dar care nu se găsesc în Marcu. Se pot găsi în *Matthieu*, p. 104-107, textul celor două relatări și un comentariu potrivit. După S. SCHULZ (p. 240), relatarea „Q”, cu insistența sa pe dialogul în jurul credinței și absența acestor trăsături care caracterizează adesea istorisirile minunilor, arată cum anume tradiția pe care o reprezintă „Q” combate cristologia pre-marciană de tip *theios-anēr* (Isus reprezentat, înainte de toate, ca făcător de minuni) și îl vede pe Cristos mai ales ca purtător al divinei *exousia* a cuvântului. Schulz nu ne poate determina să vedem nicio versiune pre-marciană a istorisirii care să ne permită să-i verificăm concluziile. Observațiile sale oferă totuși o explicație pentru absența aproape completă a povestirii minunilor în „Q”, chiar dacă această tradiție menționează puterile miraculoase ale lui Isus (Lc 7,22). Pe de altă parte, dacă „Q” era o culegere de *spuse*, nu trebuie să ne așteptăm ca ea să conțină multe relatări ale minunilor. Să notăm în aceeași măsură că Ioan relatează o istorie asemănătoare (4,46-54)⁹⁰. Vom nota principalele deosebiri față de relatarea noastră.

⁹⁰ Cf. F. SCHNIDER – W. STENGER, *Johannes und die Synoptiker, Vergleich ihrer Parallelen*, München 1971, 58. Anumite detalii adăugate la relatarea din In 4,46-54 în istorisirea despre

În Luca, introducerea la istoria propriu-zisă este mai lungă decât în *Mt* (8,5). A treia Evanghelie îl prezintă pe centurion ca plin de devoțiune (7,4-5), aproape ca un „temător de Dumnezeu”, asemenea centurionului din *Fap* 10,2. În versiunea lui Matei, spontaneitatea întâlnirii inițiale pare mai bine conservată: centurionul însuși îi vorbește lui Isus, pe când în Luca el vorbește prin intermediari. Relatarea laborioasă, chiar confuză, din Luca (mai ales v. 6) pare să indice faptul că el transmite o relatare preexistentă dispartă, pe care a găsit-o într-o sursă diferită de „Q”, din care Matei a păstrat substanța textului. În versiunea lucană, care subliniază mai mult umilința centurionului decât credința acestuia, istoria lui Iair (8,45-56) pare să fi influențat din punct de vedere literar episodul cu centurionul. După cum bine observă I.H. MARSHALL (p. 277), este surprinzător în Luca faptul că, după ce i-a cerut lui Isus să vină la el, centurionul caută apoi să-și schimbe hotărârea, astfel încât ei să nu se întâlnească. Fie Luca și Matei au apelat la aceeași sursă, fie Luca a adăugat la aceasta informații suplimentare, fie Matei a prescurtat-o, cum s-a întâmplat să o facă în raport cu Marcu (a se compara, de exemplu, *Mt* 8,14-15 cu *Mc* 1,29-31). În aceeași măsură este posibil ca nici Matei și nici Luca să nu fi reprodus cu fidelitate versiunea „Q” originală. Nici nu se poate exclude să fi circulat chiar de la început diferite versiuni.

În a patra Evanghelie, bolnavul este *fiul* unui funcționar regal (*basilikos*), în Matei, acesta este *pais*, „servitorul”, centurionului, însă în Luca el este numit *doulos*, „servitor, sclav”. Totuși, Luca îl numește *pais* în v. 7, fapt ce arată că pentru el *doulos* și *pais* sunt termeni echivalenți (se mai poate nota că și fiul funcționarului, *huios*, este numit *pais* în *In* 4,51). După *Mt* 8,5, servitorul era paralizat (8,6). Luca nu menționează acest aspect, dar spune că bolnavul trăgea să moară. Ioan spune același lucru (4,47), precizând mai departe că „îl lăsase febra” (4,52). În vechime febra era un simptom periculos care necesita o intervenție urgentă. Centurionul însuși, probabil de origine siriană (W. GRUNDMANN, p. 156), trebuie să se fi aflat în serviciul lui Irod Antipa la Cafarnaum, care ca post de frontieră avea o garnizoană și un oficiu vamal. Se poate lua în considerare faptul că centurionul a contribuit cu bani la construirea sinagogii. Este esențial pentru istoria sinoptică faptul că centurionul a fost un non-evreu, ceea ce nu se spune în a patra Evanghelie. Dacă inițial a existat o sursă comună pentru toate versiunile, atunci trebuia să fie neutră în privința acestui subiect, sau să afirme că funcționarul nu era evreu. Luca spune într-un fel că era

femeia siro-feniciană care a cerut ajutorul pentru fiica ei (*Mc* 7,24-30; *Mt* 15,21-28). Vezi și observațiile la *Lc* 7,1-10; J.D.M. DERRETT, „Law in the New Testament: the Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum”, în *Novum Testamentum* 15 (1973), 161-186; R.T. FRANCE, „Exegesis in Practice: Two Samples”, în I.H. MARSHALL, ed., *New Testament Interpretation*, Exeter 1977, 253-264. Vezi și A. DAUER, *Johannes und Lukas*, 39-125.

prozelit. În orice caz, el se declară nedemn să-l primească pe Isus sub acoperișul său și, în același timp, manifestă o mare credință față de puterea lui Isus, pe care o consideră absolută și nelimitată. Asemenea persoanelor cu autoritate față de supușii lor, el poate porunci printr-un cuvânt maladii și aceasta va dispărea. Despre Iahve este scris: „A trimis cuvântul său și i-a vindecat” (*Ps* 107,20), iar Matei spune despre Isus că „a alungat diavolii cu un cuvânt” (8,16). A. SCHLATTER a observat pe drept cu referire la *Lc* 7,9: în timp ce evreii laudau faptele bune ale centurionului, Isus lauda credința acestuia, care acoperea o importanță mult mai mare (*Das Evangelium des Lukas*, p. 251).

§ 30. ÎNVIEREA UNICULUI FIU AL UNEI VĂDUVE (7,11-17)

¹¹ Îndată după aceea s-a dus într-o cetate numită Nain. Mergeau împreună cu el discipolii și o mare mulțime.

¹² Când s-a apropiat de poarta cetății, iată că era dus la mormânt un mort, singurul fiu al mamei sale, și aceasta era văduvă; și multă lume din cetate era cu ea.

¹³ Când a văzut-o, Domnului i s-a făcut milă de ea și i-a zis: „Nu plânge!”

¹⁴ Apropiindu-se, a atins sicriul, iar cei care-l duceau s-au oprit. Și a spus: „Tinere, îți zic, scoală-te!”

¹⁵ Mortul s-a ridicat și a început să vorbească, iar el l-a dat mamei sale.

¹⁶ Pe toți i-a cuprins teama și-l glorificau pe Dumnezeu, zicând: „Un mare profet s-a ridicat printre noi” și „Dumnezeu a vizitat poporul său”.

¹⁷ Vestea aceasta despre el s-a răspândit în toată Iudeea și în toată împrejurimea.

Putem crede că Luca a plasat această istorisire despre înviere tocmai pentru a ilustra declarația care va urma: „morții învie” (7,22). Acest lucru nu a fost cerut de către paralela din *Mt* 11,5, deoarece în prima Evanghelie învierea fiicei lui Iair fusese deja povestită (9,11-26), pe când această minune nu figurează în Luca decât ceva mai târziu (8,40-48). Unii critici cred că minunea de la Nain, relatată doar de Luca, ar reflecta o oarecare „legendă rătăcitoare”, cu referire aici la Isus, „omul minunilor”⁹¹. Pentru această interpretare se poate recurge la o istorisire asemănătoare despre Elizeu (*2Rg* 4). Este mult mai adevărat să se afirme că Luca în mod conștient a dat relatării sale o trăsătură ce sugerează că Isus este noul Ilie, deoarece în a treia Evanghelie titlul de profet i se aplică îndeosebi lui Isus (cf. *Introducere* IV, b, 1). „Mortul a început să vorbească” din v. 15 ar putea să reflecte expresia „(copilul mort) exclama” din *1Rg* 17,22 (LXX), iar „el l-a dat mamei sale” (din același verset) reproduce exact ceea ce este scris în *1Rg* 17,32. „Un mare profet s-a ridicat printre noi!” (*Lc* 7,16) face trimitere, mai curând

⁹¹ Pentru a califica drept „elenistică” istoria de la Nain (p. 266), R. BULTMANN retrimite la „paralele” vagi despre făcătorul de minuni care întâlnește un sicriu (*Histoire*, p. 273).

decât la un profet escatologic, la unul dintre marii profeți ai lui Israel, precum era Ilie în concepția populară.

Dacă Nain (ebr. *nâ'im*, „plăcut”) din *Noul Testament* era situat, după cum se pare, pe locul actualului sat arab *Nein*, aproape de Afula (circa 9 km S-E de Nazaret), înseamnă că minunea a avut loc în vecinătatea Shûnēmului, care se afla pe celălalt versant al colinii More, acolo unde Elizeu avea un foișor (2Rg 4,8-10); el l-a mai înviat acolo și pe fiul femeii sunamite (4,35). Asemănările adesea remarcate între relatarea din Nain și istoria sinoptică despre fiica lui Iair (Lc 8,40-42.49-56) pot fi neașteptate și normale, de vreme ce în ambele relatări este vorba despre o înviere, cu o atenție specială dată părinților puși la încercare prin pierderea unui copil drag.

Ne rețin atenția anumite trăsături deosebite ale episodului din Nain. Ca și în cazul vindecării mâinii paralizate (Lc 6,6-11), Isus nu săvârșește minunea ca răspuns la o cerere explicită și nimeni din anturaj nu exprimă o credință clară. Acest lucru demonstrează încă o dată că minunile lui Isus nu necesită o credință explicită (cf. Mt 13,58). Mai mult, cum putea ști această văduvă că Isus poseda puterea excepțională de a învia morți? Discipolii și mulțimea nu joacă niciun rol în episodul de la Nain, cu excepția finalului. Isus este personajul principal de la început până la sfârșit. Când a atins sicriul, cei care-l duceau s-au oprit, de teamă să nu se contamineze cu o impuritate rituală (Num 19,11-16). În contrast cu profeții Vechiului Testament, care îl rugau pe Dumnezeu să redea viața celor morți, Isus însuși rostește, din propria sa autoritate în calitate de Domn, o poruncă adresată direct mortului: „Tinere, îți zic: scoală-te!” „Mortul s-a ridicat”, din v. 15, indică faptul că era așezat într-un sicriu descoperit, ceea ce contrazice afirmația atât de curentă că Luca și-a conformat povestirea la obiceiul elenistic. Pusă în prezența unei puternice intervenții a lui Dumnezeu, persoana religioasă este cuprinsă de un sentiment de respect unit cu frica (v. 16) și Luca formulase acest sentiment universal deja din relatările copilăriei (1,12.65; 2,9), mai târziu în Evanghelie (5,26; 8,37) și în Fapte (2,43; 5,5.11; 19,17). Îi place, de asemenea, să înregistreze lauda corală a lui Dumnezeu (Lc 2,20; 5,26; 7,16; 18,43; Fap 11,18). Despre *ho logos houtos*, din v. 17, însemnând „vestea aceasta” sau „acest eveniment”, vezi explicațiile noastre la 4,36. Pentru „toată Iudeea”, vezi la 6,17 și 23,5. „Iudeea”, pentru Luca, este mai mult sau mai puțin „țara lui Israel” (Mt 2,20), după cum am văzut cu privire la Lc 1,5 și 4,44.

§ 31. ISUS ȘI IOAN BOTEZĂTORUL (7,18-35)

¹⁸ Discipolii i-au făcut cunoscute lui Ioan toate acestea. Ioan a chemat doi dintre discipolii săi

¹⁹ și i-a trimis la Domnul, spunând: „Tu ești cel care trebuie să vină, sau să așteptăm pe altul?”

²⁰ Când au ajuns la el, bărbații aceia i-au spus: „Ioan Botezătorul ne-a trimis la tine, spunând: «Tu ești acela care trebuie să vină, sau să așteptăm pe altul?»”

²¹ În ceasul acela îi vindecase pe mulți de boli, de suferințe și de duhuri rele, iar multor orbi le dăruise vederea.

²² Atunci, răspunzând, le-a zis: „Mergând, spuneți-i lui Ioan ceea ce ați văzut și ați auzit: orbii văd, schiopii umblă, leproșii sunt curățați și surzii aud, morții învie, iar săracilor li se aduce vestea cea bună

²³ și fericit este cel care nu se scandalizează de mine”.

²⁴ Când au plecat trimișii lui Ioan, [Isus] a început să spună către mulțimi despre Ioan: „Ce ați ieșit să vedeți în pustiu? O trestie legănată de vânt?

²⁵ Dar ce ați ieșit să vedeți? Un om îmbrăcat în haine moi? Iată, cei ce sunt îmbrăcați în haine scumpe și trăiesc în desfătare sunt în [palate] regale.

²⁶ Dar ce ați ieșit să vedeți? Un profet? Da, și mai mult decât un profet.

²⁷ Acesta este cel despre care s-a scris:

«Iată, îl trimit pe îngerul meu înaintea feței tale, care va pregăti calea înaintea ta».

²⁸ Căci eu vă spun: nimeni dintre cei născuți din femeie nu este mai mare decât Ioan; însă cel mai mic în împărăția lui Dumnezeu este mai mare decât el.

²⁹ Tot poporul care-l asculta și vameșii l-au recunoscut pe Dumnezeu, botezându-se cu botezul lui Ioan.

³⁰ Dar fariseii și învățații Legii au zădărnicit planul lui Dumnezeu cu privire la ei, căci nu s-au lăsat botezați de el.

³¹ Așadar, cu cine îi voi compara pe oamenii acestei generații? Cu cine se aseamănă?

³² Ei sunt asemenea copiilor care stau în piață și strigă unii către alții:

«V-am cântat din fluiet și n-ați dansat, v-am cântat de jale și n-ați plâns».

³³ Căci a venit Ioan Botezătorul, care nu mănâncă pâine și nu bea vin, iar voi spuneți: «Are diavol».

³⁴ A venit Fiul Omului, care mănâncă și bea, iar voi spuneți: «Iată un mâncăcios și un băutor, prieten cu vameșii și păcătoșii!»

³⁵ Dar Înțelepciunea a fost recunoscută de către toți fiii ei”.

Am inclus într-o singură secțiune toate cele optsprezece versete, deoarece ele au un subiect comun: Isus și Ioan Botezătorul. Însă pericopa cuprinde trei părți: întrebarea lui Ioan și răspunsul lui Isus (18-23), mărturia lui Ioan despre Isus (24-28), parabola copiilor supărăcioși (29-35). Găsim aceste trei părți în aceeași ordine și în Matei, fapt ce indică prezența lor în sursa comună. Se poate citi și comentariul nostru din *Matthieu*, p. 146-151 (la *Mt* 11,2-19), eventual și în ediția originală completă *excursus* consacrat lui Ioan Botezătorul (*Matthieu*, 256-268, *Matteo*, 274-287).

Întrebarea lui Ioan și răspunsul lui Isus (7,18-23)

Pentru R. BULTMANN, acest pasaj figurează în numeroase apoftegme (*L'histoire*, p. 25-93), pe care alți critici le numesc paradigme (Dibelius) sau chiar „sentințe încadrate” (V. Taylor). În aceste fragmente cuvântul reprodus este mult mai important decât povestirea construită în jurul acestuia, proprie pentru a-l încadra. Pentru R. BULTMANN, „întrebarea Botezătorului este, probabil, o formulare a comunității și aparține fragmentelor în care Isus este invocat ca martor al mesianității lui Isus” (p. 39). Întrebarea lui Ioan ar putea fi istorică, însă nu și cadrul. W.G. KÜMMEL nu este de acord cu această poziție și arată că un produs al comunității fusese deja redactat atât de diferit. Mai precis, „Botezătorul nu apare aici nicidecum ca un martor al lui Cristos, ci ca un oarecare interogator, ceea ce contrazice tendința comunității primare de a face din el un martor”. Kümmel deduce din argumentația sa: „Versiunea cea mai probabilă este că istorisirea reprezintă în esență o tradiție veche ce merită credibilitate” (*Promise*, 110 ș.u.). Rămâne o oarecare dificultate. Există vreun mijloc pentru a concilia cu ușurință trimiterea la Isus cu faptul că, după *In* 1,29-34, Ioan Botezătorul n-a ezitat să proclame „Mielul lui Dumnezeu” și „Alesul lui Dumnezeu”? El s-a purtat într-un mod asemănător refuzând să-l boteze pe Isus, după *Mt* 3,14 ș.u. În aceste pasaje, scrie C.K. BARRETT, „Botezătorul recunoaște autoritatea lui Isus, însă din cauza întrebării adresate din închisoare acest lucru pare incert” (*The Gospel According to St John*, p. 142).

Lc 7,18 servește ca legătură redacțională cu istorisirea precedentă. Putem crede că sursa nu specifica numărul discipolilor trimiși (cf. *Mt* 11,2). Luca spune că erau doi, probabil pentru a indica numărul minim pretins de Lege pentru a depune o mărturie oficială (*1Tim* 5,19; *Evr* 10,28). Matei le spune dinainte cititorilor săi că Isus există în realitate, când menționează „operele lui Cristos” (11,2). Luca face același lucru scriind că Ioan i-a trimis pe discipoli „la Domnul”. Este un fapt cunoscut, dar interpretat în diferite feluri, că, începând cu 7,13, Luca îl numește în mod constant pe Isus *Kyrios*, „Domn”, chiar dacă o face cu diferite sensuri (cf. *Introdúcere*, IV, b, 1).

Și în *Lc* 7,19 figurează expresia *ho erchomenos*, „cel care vine”, care se referă, cel mai probabil, la Judecătorul escatologic, ca și în *Mt* 3,11, sau la profetul timpurilor din urmă, ca în *In* 6,14. Trebuie să fie vorba despre aceeași figură în exclamația mulțimii din timpul intrării mesianice a lui Isus în Ierusalim: „Binecuvântat cel care vine în numele Domnului!” (*Mc* 11,9; cf. *Lc* 13,35) În *Evr* 10,37 este citat un pasaj din *Hab* (2,3), după versiunea greacă, și înțeles ca o referință la „cel care vine”. Pentru Paul, Adam era „chipul celui care trebuia să vină” (*Rom* 5,14). După Ioan Botezătorul, propria misiune consta în a pregăti Israelul pentru iminenta judecată divină,

pe care cel-care-vine (*Mt* 3,11), Cel mai Puternic (3,16), o va înfăptui. El găsea dificil să armonizeze cu propria reprezentare imaginea pe care o prezentau faptele de milostivire ale lui Cristos despre Mesia care a venit. *Lc* 7,20 trebuie să fi fost în sursă, chiar dacă nu apare în *Mt*. Însă *Lc* 7,21, probabil, a fost o adăugare luncană, deoarece versetul este introdus în contextul actual într-o manieră neîndemânatică (cf. I.H. MARSHALL, p. 290). După *Lc* 7,21 (gr.) Isus vindecă (*etherapeusen*) multe persoane chinuite „de boli, de infirmități și de duhuri rele”. Nu se relatează niciun cuvânt despre Isus și „duhurile rele”, însă expresia figurează de trei ori în *Lc* (8,2; 11,26), o dată în *Mt* (12,43) și deloc în Marcu.

În răspunsul său, Isus îi atrage atenția lui Ioan asupra faptelor ministerului său, prin fraze extrase din *Scriptură*, care se referă, mai ales, la așteptarea că în era mesianică orbii vor începe să vadă, surzii să audă (*Is* 29,18) și infirmii să meargă (36,5 ș.u.). Învierea morților figurează printre binefacerile așteptate, potrivit unui pasaj apocaliptic târziu din *Is* (26,19) și, desigur, din *Dan* 12,2. *Apocalipsa siriacă a lui Baruh* (2*Bar*), tradusă dintr-un original ebraic, care poate data din anul 2-3 î.C., asociază învierea din morți cu a doua venire a lui Mesia (30,1-2). Cât despre curățarea leproșilor, aceasta trebuie să fi fost menționată ca amintire a ceea ce a făcut Isus (*Lc* 5,12-16). „Săracilor li se aduce vestea cea bună” amintește cu ușurință de *Is* 61,1, precum și de *Lc* 4,18. Chiar dacă declarația se află și în Matei, Luca probabil a văzut în expresia „fericit este cel care nu se scandalizează de mine” (v. 23) un ecou la profeția lui Simeon (2,34). Aceasta îl vizează în mod indirect pe Ioan Botezătorul, invitându-l să nu-și piardă credința mesianică, chiar dacă Mesia venit pare diferit de Mesia așteptat.

Mărturia lui Isus despre Ioan (7,24-28)

Acest pasaj se aseamănă foarte mult cu cel din *Mt* 11,7-15 (cf. *Matthieu*, p. 147). După ce l-a descris pe Ioan Botezătorul cu ajutorul a două exemple, Isus confirmă el însuși convingerea populară care face din Ioan un profet (*Lc* 20,6), chiar „mai mult decât un profet”. El își sprijină mărturia pe două texte din *Scriptură*: „Iată, îl trimit pe îngerul meu înaintea feței tale” (LXX, *Ex* 23,40); „care va pregăti calea înaintea ta” (adaptat după *Mal* 3,1). Și *Mc* 1,3 citează primul din aceste texte. Cât despre cel de-al doilea, am vorbit cu referire la *Lc* 1,76 și 3,4. Însă Ioan Botezătorul aparține mai curând vechii economii – aspect pe care-l va accentua Luca (cf. 16,16); prin urmare, chiar cel mai umil reprezentant al noii perioade al mântuirii îi este superior în demnitate. Cu siguranță, Ioan Botezătorul nu este exclus din împărăția escatologică – nu mai mult decât patriarhii (13,28 ș.u.) –, însă rămâne în pragul a ceea ce va fi anunțat, timpul împlinirii, în care Duhul ia locul literei

(2Cor 3,4-18). El nu-l identifică cu Ilie ca în *Mt* 11,14, ci se limitează să spună că a venit în spiritul profetului *Vechiului Testament* (*Lc* 1,17).

„Ei sunt asemenea copiilor” (7,29-35)

Într-un anume fel, acest pasaj exaltă figura lui Ioan, asociind-o cu cea a lui Isus față de generația care-i refuză pe amândoi. Cu primele două versete, care îi sunt proprii (29-30), Luca stabilește o deosebire clară între poporul și vameșii care au recunoscut valoarea botezului lui Ioan, pe de o parte, iar pe de altă parte, fariseii și învățații Legii, care, refuzând acest botez, nu au mai intrat în planul lui Dumnezeu. Parabola copiilor supărăcioși ilustrează această atitudine, însă fără a face prea mare deosebire între cele două grupuri pe care le presupun versetele introductive din Luca. În explicația la parabolă (*Matthieu*, p. 150 ș.u.) am vorbit și despre un aspect surprins de către critici: expresiile cu *eleuthen*, „a venit” (v. 34), sau *êlthon*, „am venit” (cf. *Lc* 12,49), par să aparțină unor personaje mai mult sau mai puțin legate de istorie⁹². Atitudinea negativă a generației contemporane cu Ioan și Isus nu va împiedica planul lui Dumnezeu (cf. v. 30) să se împlinească, deoarece „înțelepciunii i s-a dat dreptate de către toți fiii ei”. Nu pare oportun să identificăm această *sophia* cu Dumnezeu sau cu Mesia, după cum propun unii comentatori. Este vorba mai curând despre *înțeleptul plan al lui Dumnezeu*; „copiii” care îl justifică sunt toți cei care iau parte la acest plan, recunoscându-i pe Ioan și pe Isus ca trimiși divini veniți să anunțe un nou plan de mântuire pentru lume.

§ 32. IERTAREA FEMEII PĂCĂTOASE (7,36-50)

³⁶ Unul dintre farisei l-a invitat să mănânce la el. Intrând în casa fariseului, [Isus] s-a așezat la masă.

³⁷ Și iată, era în cetate o femeie păcătoasă. Aflând că el era în casa fariseului, a adus [un vas] din alabastru [plin] cu miresme.

³⁸ Plângând, stătea în spate, la picioarele lui. A început să-i ude picioarele cu lacrimi, le ștergea cu părul capului ei, îi săruta picioarele și le ungea cu miresme.

⁹² Cele două expresii „a venit” din *Lc* 7,33-34 se pot referi la cuvinte cu *êlthon* având o semnificație specială (vezi n. 75). În raport cu *Lc* 7,34, Marshall discută sensul expresiei „Fiul Omului” din gura lui Isus. Pentru el, acest titlu reflectă autocunoașterea lui Isus într-un sens profund și este folosit îndeosebi când se află în joc autoritatea și mesajul său. H. SCHÜR-MANN a susținut că expresiile cu „Fiul Omului” sunt, probabil, adăugări redacționale la materialul „Q”, „Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redequelle”, în R. PESCH – R. SCHNACKENBURG, ed., *Jesus und der Menschensohn*, Fs. A. Vögtle, Freiburg 1975, 124-127. Această afirmație, după I.H. MARSHALL, „nu ține cont de faptul că cuvântul în discuție (*Lc* 7,34) pare să reflecte viața lui Isus pământesc, deși afirmația în general rămâne lipsită de probe” (p. 303).

³⁹ Văzând [aceasta], fariseul care îl chemase își spunea în sine: „Dacă acesta ar fi fost profet, ar fi știut cine și ce fel de femeie este aceasta care îl atinge, căci este o păcătoasă”.

⁴⁰ Răspunzând, Isus i-a zis: „Simon, am să-ți spun ceva”. Iar el a zis: „Spune, Învățătorule!”

⁴¹ „Un creditor avea doi debitori. Unul îi datora cinci sute de dinari, iar celălalt cincizeci.

⁴² Neavând ei cum să dea înapoi, [stăpânul] i-a iertat pe amândoi. Deci, care dintre ei îl va iubi mai mult?”

⁴³ Răspunzând, Simon i-a zis: „Cred că cel căruia i s-a iertat mai mult”. El i-a zis: „Ai judecat corect”.

⁴⁴ Atunci, întorcându-se către femeie, i-a spus lui Simon: „Vezi femeia aceasta? Am intrat în casa ta și tu nu mi-ai turnat apă pe picioare; ea, însă, mi-a udat picioarele cu lacrimi și mi le-a șters cu părul ei.

⁴⁵ Sărut nu mi-ai dat; ea, însă, de când a intrat, nu a încetat să-mi sărute picioarele.

⁴⁶ Tu nu mi-ai uns capul cu untdelemn, ea însă mi-a uns picioarele cu miresme.

⁴⁷ De aceea îți spun: i s-au iertat păcatele ei cele multe, pentru că a iubit mult; însă cui i se iartă puțin, iubește puțin”.

⁴⁸ Apoi a spus către ea: „Păcatele ți-au fost iertate”.

⁴⁹ Cei care erau cu el la masă au început să spună în sine: „Cine este acesta care iartă și păcatele?”

⁵⁰ Însă el a zis femeii: „Credința ta te-a mântuit; mergi în pace!”

În secțiunea precedentă, Isus i-a iertat pe păcătoși (§ 20) și a fost acuzat că mănâncă cu aceștia (§ 21). La sfârșitul celei de-a treia secțiuni, el apare din nou ca Mesia milostiv, primind omagiul din partea unei femei necunoscute. Istorisirea nu apare decât în Luca, însă rămân posibile unele contacte cu un episod din Betania.

Acțiunea are loc când Isus se afla la masă în casa unui fariseu care, de altfel, îl și invitase. Isus a mai acceptat și cu alte ocazii să mănânce cu fariseii (Lc 13,17; 14,1). Într-o situație normală, comesenii luau masa întinși pe divane. Aceasta explică în parte faptul că femeia păcătoasă a putut plânge la picioarele lui Isus și că i le-a putut șterge cu părul ei. Acțiunea sa se înțelege mai bine dacă presupunem că ea îl întâlnise pe Isus de mai înainte și că a primit iertare de la el sau că a fost îndemnată de către el să părăsească dezordinile din viața ei. În acest caz, ar fi mai curând lacrimi de bucurie decât de pocăință cele pe care ea le varsă în episodul nostru, înainte de ungere, care în expunerea lui Luca îi motivează prezența. „Ea venise să-i ungă picioarele și fu cuprinsă de emoție” (A. PLUMMER, p. 211).

Și femeia din Betania purta „[un vas] din alabastru [plin] cu miresme”, *elabastos murou*, pentru a-l unge pe Isus, după Mc 14,3. Însă această analogie de expresii poate fi întâmplătoare, deoarece acest parfum era folosit

în mod obișnuit în Palestina. Este cazul să analizăm și mai mult o altă chestiune: oare Luca a adăugat ungerea la o istorisire care povestea doar că femeia plângea la picioarele lui Isus și că apoi i le-a șters cu părul ei? Acest lucru ar explica includerea gestului mai curând nefolositor de a unge picioarele, și nu capul (ca în *Mc* 14,3). Luca nu spune, ca în *In* 12,3, că ștergea prețiosul parfum cu părul ei! Rămâne posibil ca păcătoasa convertită să-și fi dorit să-l onoreze pe Isus cu o ungere, însă circumstanțele i-au permis doar să-i ungă picioarele. Cu privire la istoricitatea episodului, A. PLUMMER propune următoarea reflecție:

Conduita lui Isus, ca și cea a femeii, nu aparține nici ficțiunii, nici vreunui fapt relatat greșit. Severitatea delicată a lui Isus față de Simon și primirea tandră a femeii păcătoase sunt mult mai departe de invenție decât elocvența mută a afecțiunii de care a dat dovadă femeia (p. 209).

Textele nu oferă un sprijin în identificarea păcătoasei convertite din *Lc* 7 cu vreo femeie din alte episoade, cum ar fi Maria, sora lui Lazăr (*In* 12,5), femeia neidentificată din *Mc* 14,3/*Mt* 26,7, sau cu Maria Magdalena (*Lc* 8,2) din povestirile despre înviere (*Mc* 16,1; *In* 20,1). Vezi și n. 91.

În reflecția sa, fariseul presupune că Isus nu este profet, însă povestitorul sugerează darul clarviziunii spunând că Isus a răspuns obiecției sale înainte ca aceasta să se manifeste (7,40). Și pregătirea Paștelui, în Marcu/Luca, îi atribuie lui Isus acest dar (cf. *Lc* 22,7-13). Faptul că fariseul îl numește pe Isus *didaskalos* sau *rabbi* (cf. *In* 1,38) denotă un oarecare grad de respect, însă nu este un gest excepțional în a treia Evanghelie, unde de multe ori chiar și externii, non-discipolii, folosesc aceste titluri când i se adresează lui Isus (9,38; 20,21). În istorisire are scopul de a-i cenzura pe fariseii „creștini” care se opuneau marii indulgențe a Bisericii primare față de păcătoșii convertiți⁹³.

Răspunsul lui Isus ia forma unei parabole care spune, în esență, ceea ce urmează: dintre cei doi debitori, cel căruia i s-a iertat o sumă mai mare va avea față de creditor o iubire mai mare. În iudaism păcatul se numește „datorie” (cf. *Mt* 6,12), ceea ce ar face mai ușoară aplicarea la situația concretă avută în vedere: această femeie a arătat mai multă iubire, deoarece – probabil cu o ocazie precedentă – ei i s-a iertat mult. Iubirea a urmat iertarea, mai mult decât iertarea iubirea. După v. 50, credința ei a salvat-o. Aceasta se referă, într-adevăr, la iertarea pe care a primit-o. Înțeleasă în acest fel, parabola se adaptează foarte bine contextului în care se află. Criticii

⁹³ G. BOUWMAN, după alții, a apărut această idee în *ETL* (1969), 172-179. Vezi critica lui J. DELOBEL în același număr (p. 180-183). Niciun argument serios nu ne permite să o identificăm pe „femeia păcătoasă” din *Lc* 7,36-50 cu Maria Magdalena sau Maria din Betania. Vezi și studiul lui U. WILCKENS, „Vergebung für die Sünderin (*Lk* 7,36-50)”, în P. HOFFMANN, *Orientierung am Jesus*, Fs. J. Schmid, Freiburg 1973, 394-424, sau chiar A. DAUER, *Johannes und Lukas*, 126-206.

care neagă unitatea inițială a diferitelor date istorice nu sunt de acord cu istoria redactării. Putem crede împreună cu I.H. MARSHALL (p. 307) că v. 49 poate servi ca echivalent la „concluzia corală” a istorisirii (cf. 7,16) și că v. 50 este o adăugare, pentru a încheia istoria ca și în alte locuri, când Isus apare ca vindecător (8,48) și ca acela care iartă păcătoșii (5,20).

A PATRA SECȚIUNE: ÎNVĂȚĂȚURA PRIN PARABOLE (8,1-21)

§ 33. ANTURAJUL FEMININ AL LUI ISUS (8,1-3)

¹ Și după aceea, el trecea prin cetăți și sate, predicând și ducând vestea cea bună a împărăției lui Dumnezeu. Cei doisprezece erau cu el;

² de asemenea, unele dintre femei care fuseseră vindecate de duhuri rele și de boli: Maria, numită Magdalena, din care scosese șapte diavoli,

³ și Ioana, soția lui Cuza, administrator al lui Irod, Suzana și multe altele care îi slujeau cu ceea ce aveau.

Luca revine la secvența din *Mc* după ce a fost dependent aproape în întregime în secțiunea precedentă de „Q”. Înaintea parabolilor avem totuși un scurt pasaj, pentru care s-a căzut de acord să fie numit „anturajul feminin al lui Isus” (Boismard). Cu siguranță, cei doisprezece l-au însoțit pe Isus – se poate subînțelege –, însă prezența femeilor constituie interesul fragmentului, mai ales în v. 2-3, proprii lui Luca.

Acest text din v. 1 sugerează deci că Isus evangheliza în mod sistematic orașele și satele, după cum la fel se spune și în al doilea rezumat din Matei (9,35). Fraza „a vesti împărăția lui Dumnezeu” nu figurează decât în *Lc* (4,43; 8,1; 16,16), în timp ce Matei vorbește despre „a predica evanghelia împărăției” (1,14). Am propus în *Matthieu* o definiție a împărăției (*basileia*), după textele evanghelice (p. 13). Pentru Luca, Dumnezeu manifestă deja prezența împărăției sale prin angajarea sa activă pentru a procura mântuirea omenirii, ceea ce rezultă fiind sfera împărăției; Dumnezeu acționează acum în ministerul lui Isus și își va desăvârși împărăția în viitor. Însă în prezentul pasaj (8,1-3) Luca își propune, mai ales, să indice rolul pe care l-au jucat femeile în slujba evanghelizării. Ele erau „cu Isus”, la fel ca și cei doisprezece. Mai departe, Luca va spune cu insistență că femeile prezente pe Calvar „l-au urmat” pe Isus în timpul ministerului său (23,49.55).

Lc 8,2 vorbește despre persoane „care fuseseră vindecate” de duhuri rele, ca și în 6,8; 7,21, unde am subliniat această expresie. Făcând referire la *The Abingdon Bible Commentary*, I.H. MARSHALL crede că a fi posedat de șapte diavoli ar putea să însemne de fapt diferite tulburări mentale, de

care a fost eliberată Maria Magdalena (p. 316). Evangheliștii știu totuși să facă deosebire între exorcisme și vindecări; unele texte pe această temă sunt clare (*Mc* 1,32 ș.u.), altele mai puțin (cf. *Lc* 9,42 și 13,11-16)⁹⁴. Că „Maria, numită Magdalena”, fusese posedată nu dovedește faptul că a fost păcătoasă, deoarece „posedarea” este o suferință pe care Dumnezeu o poate permite din diferite motive. Este posibil ca numărul „șapte”, expresie a plinătății, să evoce un caz grav de posedare, o posedare repetată (cf. *Lc* 11,26).

Maria Magdalena provenea aproape cu certitudine din Magdala, o cetate al cărei nume nu figurează explicit în *Noul Testament*, dar care trebuie să fi fost situată pe situl actualei localități Migdal („turn”), la circa 5 km N de Tiberiada, pe malul vestic al Lacului Genezaret. Magdala se poate identifica cu Tarichea, menționată adesea de către istoricul Iosif Flaviu. Și finalul deuterocanonic din Marcu relatează că Maria Magdalena fusese eliberată de șapte demoni (16,9). Pe de altă parte, nicio altă sursă nu ne oferă informații despre Ioana și Suzana. Unii interpreți cred totuși că Irod Antipa a putut primi de la Cuza informații de primă mână despre Isus și este posibil să se vadă un raport între notița din *Lc* 8,3 și cea din *Mt* 14,2: „Irod le spunea slujitorilor săi: «Acesta este Ioan Botezătorul. El a înviat din morți; de aceea puterea minunilor lucrează în el»” (cf. *Lc* 9,7-9). Dacă Cuza și soția lui erau persoane de vază în comunitatea creștină primară, s-ar înțelege mai bine menționarea lor de către Luca (8,3). Toate aceste femei, spune el, „îi asistau” (*diakonein*) pe Isus și pe cei doisprezece cu bunurile lor. Același verb grec este folosit pentru a vorbi despre femeile prezente la răstignire: „acestea îl urmau de când era în Galileea și îl slujeau” (*Mc* 15,41). E.H. MALY scrie în această privință: „În ceea ce privește menționarea Martei și a Mariei și a femeilor care îl urmau pe Isus, nu este deloc exagerat să spunem că aceasta reflectă o deschidere în interiorul cercului de discipoli ai lui Isus în favoarea femeilor, fapt de neconceput pentru obiceiul rabinic al epocii” (p. 104).

§ 34. PARABOLA SEMĂNĂTORULUI (8,4-15)

⁴ Pe când îl însoțea o mulțime mare și veneau la el din fiecare cetate, le-a vorbit printr-o parabolă:

⁹⁴ După cum am amintit mai pe larg ceva mai înainte, în vechile timpuri lumea știa să facă deosebire între posedarea diabolică (ar trebui spus mai curând „demoniacă”) și maladiile mentale sau alte afecțiuni. Dintre cazurile mixte, în care diferența dintre ele este diminuată în relatările evanghelice, se pot menționa posedatul din Gherasa (*Mc* 5,1-4) și copilul epileptic (*Mc* 9,17-27). Se mai poate întâmpla ca posedarea să agraveze tulburările mentale: vezi opera colectivă *Satan*, „Les Études Carmélitaines”, Bruges 1948, p. 324-327 (F.M. CATHERINET). Nu mă simt autorizat să consider toate menționările despre „posedare” și exorcism din Evanghelii ca reflectând concepții astăzi desuete, însă nu lipsesc motivele pentru a fi sceptici cu privire la cazurile de posesie și de exorcism, chiar documentate, care sunt relatate din când în când în timpurile moderne. Pentru o vedere de ansamblu a problemei, vezi *The Divine Miracles*, 81-102, 197-206.

⁵ „Semănătorul a ieșit să-și semene sămânța. În timp ce semăna, o parte a căzut de-a lungul drumului, dar a fost călcată în picioare și păsările cerului au devorat-o.

⁶ O altă [parte] a căzut pe piatră și, după ce a răsărit, s-a uscat pentru că nu avea umezeală.

⁷ Altă [parte] a căzut în mijlocul spinilor, dar spinii, crescând în același timp, au înăbușit-o.

⁸ Iar altă [parte] a căzut în pământ bun și, crescând, a dat rod înșutit”. După ce a spus acestea, a strigat: „Cine are urechi pentru a asculta, să asculte!”

⁹ Atunci l-au întrebat discipolii săi ce ar putea să însemne această parabolă.

¹⁰ El le-a spus: „Vouă v-a fost dat să cunoașteți misterele împărăției lui Dumnezeu, celorlalți [li se vorbește] în parabole. Pentru ca văzând să nu vadă și auzind să nu înțeleagă.

¹¹ Această parabolă înseamnă: sămânța este cuvântul lui Dumnezeu.

¹² Cei de-a lungul drumului sunt aceia care ascultă, apoi vine diavolul și ia cuvântul din inima lor, ca nu cumva, crezând, să fie mântuiți.

¹³ Cei de pe piatră sunt aceia care, când ascultă cuvântul, îl primesc cu bucurie, dar aceștia nu au rădăcină: ei cred pentru un timp, dar în momentul încercării, dau înapoi.

¹⁴ Ceea ce a căzut între spini sunt cei care ascultă, dar, cu timpul, sunt înăbușiți de griji, bogății și plăcerile vieții și nu ajung să rodească.

¹⁵ Iar ceea ce a căzut în pământ bun sunt aceia care, ascultând cuvântul cu inimă curată și generoasă, îl păstrează și aduc roade într-o răbdare.

Notele introductive care urmează *se adaugă* aproape în totalitate la ceea ce am scris în *Matthieu*, p. 168 ș.u., pentru a introduce capitolul parabolilor din *Mt* 13. Însă se pot găsi dezvoltări mai ample în *excursus* din *Matthew*, p. 613-627, și în *Matteo*, p. 693-709. Dacă Matei și Marcu cu consacrat 52, respectiv 34 de versete parabolelor regrupate împreună (*Mt* 13, *Mc* 4), Luca nu relatează în această privință decât două parabole: a semănătorului și a candeliei (8,4-18). Câteva parabole din Matei 13 (a neghinei, a comorii ascunse, a perlei, a năvodului, a stăpânului casei) nu apar deloc în a treia Evanghelie, sau se află în altă parte: parabola grăuntelui de muștar și a plămădei. Însă Luca are în comun cu Matei alte parabole majore: parabola invitațiilor la cină (14,15-24) și cea a minelor (19,11-27). Lui Luca îi sunt proprii mai multe parabole: bunul samaritean (10,29-37), prietenul insistent (11,5-8), bogatul necugetat (12,13-21), fiul risipitor (15,11-32), administratorul necinstit (16,1-13), bogatul cel rău și Lazăr cel sărac (16,19-31), judecătorul nedrept (18,1-8), vameșul și fariseul (18,9-14). Găsim următoarele parabole în cei trei sinoptici: mirele și nuntașii (*Lc* 5,33-35), semănătorul (8,5-8), grăuntele de muștar și plămăda (13,18-21), viticultorii ucigași (20,9-19). În *excursus* asupra parabolelor enumerate mai sus am

examinat diferite modalități de a clasifica parabolele (cf. și *Biblical Theology Bulletin*, 1976, p. 136-137)⁹⁵.

În cartea sa *The Parables* (Philadelphia 1967), D.O. VIA amintește (p. 24) că parabolele trebuie înțelese în sensul lor *existentțial*, ca și cum l-ar provoca pe om la o nouă decizie. În acest sens, ele sunt „cuvinte/acțiuni”; ele obligă auditoriul să reacționeze într-un fel sau altul. Cel care înțelege o parabolă nu poate rămâne indiferent, deoarece se află în joc o viață, a sa. Într-adevăr, parabolele sunt „interpelări”. Ele constituie o provocare: ce va face omul cu viața lui în fața evangheliei? Însă pentru a fi antrenați în dinamica parabolelor este necesar să fim sensibili la subiectul acestora, să înțelegem că aceste cuvinte/acțiuni sunt evenimente care au puterea de a deosebi ceea ce este adevărat și fals în viața unei persoane care citește sau care ascultă aceste istorioare pline de sens.

Matei și Marcu dau același decor discursului în parabole: Isus, așezat în barcă, învață mulțimea care se aduna la țărm (*Mc* 4,1; *Mt* 13,1-2). Luca a recurs mai înainte la acest decor, pentru a introduce pescuirea minunată. El notează aici că o mulțime mare venea „din fiecare cetate” pentru a-l asculta.

Semănătorul (8,4-8)

De obicei, se vorbește despre „parabola semănătorului”, nume propus de către Isus însuși în *Mt* 13,18: „Așadar, ascultați parabola semănătorului”. Această alegere sugerează faptul că Isus însuși este semănătorul, însă orice predicator creștin poate fi văzut ca „semănător”. Mai mult, interpretarea care urmează în text insistă mai curând asupra ascultătorilor cuvântului. Dintr-un alt punct de vedere, se poate accepta titlul „parabola tere-nurilor”, deoarece acești diferiți ascultători sunt comparați cu diverse soluri care primesc sămânța – pe de altă parte, atât semințele, cât și solurile pot „fi semănate” sau „însămânțate”. Parabola însăși accentuează mai ales soarta seminței (Marcu/Luca) sau a boabelor semănate (Matei). Este propus un contrast între sămânța care moare și sămânța care produce rod, între cuvântul evangheliei proclamat evreilor, și pe care l-au refuzat, și același cuvânt proclamat discipolilor, care au devenit ascultători credincioși.

Parabola începe la fel în cei trei sinoptici: „semănătorul a ieșit să semene” (*Mc* 4,3; *Mt* 13,3), însă adăugând și „sămânța sa” Luca, probabil, a vrut să reamintească faptul că sămânța este adevăratul argument al parabolei, adică cuvântul lui Dumnezeu, care, după cum am văzut, îmbracă o importanță capitală în teologia lucană (cf. 5,1). Doar Luca vorbește despre sămânța

⁹⁵ Dintre studiile cele mai recente în limba franceză asupra parabolei, se pot menționa: J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, Le Puy 1962; H. KAHLEFELD, *Paraboles et leçons dans l'Évangile*, 2 vol., Paris 1970; J. DUPONT, *Pourquoi les paraboles? La méthode parabolique de Jésus*, Paris 1977. Pentru studiul lui Lambrecht, vezi bibliografia alfabetică.

„călcată în picioare”, probabil pentru a sugera că evreii sau păgânii nu manifestau decât dispreț pentru evanghelie. Pentru Luca, Isus „a strigat” (8,8 gr.) „cine are urechi pentru a asculta să asculte!”, un ton mai degrabă emfatic și profetic decât simplul „a spus” din *Mc* 4,9. Sentința menționată aici se află și în *Lc* 14,35 și în unele manuscrise ale altor texte, pe lângă *Mt* 11,15; 13,43 și *Mc* 4,9.23; 7,16. Este ușor să presupunem că Isus a rostit-o de mai multe ori.

Scopul parabolei (8,9-10)

La întrebarea discipolilor asupra sensului discursului din parabolă, Isus răspunde, după Marcu: „Vouă vă este dat misterul împărăției lui Dumnezeu; celor din afară toate li se spun în parabole” (4,11). O remarcabilă concordanță secundară⁹⁶ între Matei și Luca îi determină să scrie mai curând: „vouă v-a fost dat să cunoașteți misterele împărăției lui Dumnezeu”... După cum am explicat și mai în amănunt în altă parte (cf. *Matthew*, p. 613-618, *Matteo*, p. 693-699), expresia *ta mystêria tês basileias*, „misterele împărăției”, trebuie să facă trimitere inițial la *Dan* 2,28, unde Dumnezeu apare ca un Revelator al misterele. Puțin mai departe, Daniel anunță stabilirea unei împărății care nu va fi niciodată distrusă (2,44); aceasta nu poate fi decât împărăția lui Dumnezeu însuși sau a Fiului Omului descris în *Dan* 7,13 ș.u. În timp ce formularea Matei/Luca corespunde atât de bine unei teme curente în apocaliptica iudaică și deci poate avea o origine palestiniană veche, cea a lui Marcu la singular se potrivește prezentării sale a secretului mesianic, și ar putea să reflecte limbajul lui Paul, care folosește *mysterion* de 21 de ori la singular, pentru a se referi fie la Cristos însuși (*Col* 2,2), fie la misterul economiei divine a mântuirii (*Ef* 3,9). În Marcu, „evanghelia lui Isus Cristos” (1,1), „misterul împărăției” nu sunt departe de a se identifica cu însăși persoana lui Isus Cristos. Cu siguranță din acest motiv Isus le spune discipolilor că misterul împărăției le-a fost dat lor (4,11), pe când în Matei/Luca le-a fost dat să înțeleagă misterul împărăției, adică planurile divine pentru mântuirea lumii și modul de a le îndeplini.

Pentru „ceilalți”, continuă la fel Isus și în Luca, misterele rămân în parabole, adică de neînțeles (8,10). În „toate li se spun în parabole” din

⁹⁶ *Mt* 13,11/*Lc* 8,10 reprezintă o importantă concordanță secundară față de Marcu (vezi și *Matthieu*, p. 125, 233, 339, 360 ș.u.). Se știe că acordurile minore fac parte esențială din argumentarea lui L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, Tournai 1954. Ph. ROLLAND oferă unele exemple concrete din aceste acorduri, cuprinse în texte (p. 51-54), însă le explică (cf. p. 318) altfel decât Vaganay. Vezi și F. NEIRYNCK, *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark*, în *BiblETL* 37, Louvain 1974. Anterior, S. McLOUGHLIN încercase să demonstreze, fără prea mare succes, după părerea mea, că aproape toate cele 342 acorduri minore pot fi socotite coincidențe: „Les accords mineurs *Matthieu-Luke* contre *Marc* et le problème synoptique. Vers la théorie des deux sources”, în *ETL* 43 (1967), 17-40.

Mc 4,11, *parabolai* înseamnă, probabil, „enigme”, unul dintre sensurile cuvântului ebraic *mâshâl* (*Ez* 17,2; *Ps* 78,2). Luca a scurtat textul din Marcu despre duritatea judecății lui Dumnezeu față de Israel, după *Is* 6,9-10. Luca va cita textul în întregime la sfârșitul cărții *Faptelor*, când va relata o ultimă declarație a lui Paul (28,26 ș.u.). În Marcu și parțial și în Luca fortificarea apare ca un scop al limbajului parabolilor, pe când în Matei ea vine ca un rezultat al refuzului mesajului de către mulțime. Însă și în primul caz sentința dificilă poate exprima o *necesitate de redactare*. În Matei urmează declarația despre fericirea discipolilor, pe care Luca o asociază cu un alt episod.

Sensul parabolei semănătorului (8,11-15)

Sărind peste o referință explicită la semănător ca subiect al parabolei (Marcu/Matei), Luca scrie imediat: „sămânța este cuvântul lui Dumnezeu” (v. 11), dovedind încă o dată interesul pentru această temă (vezi la 5,1). De fapt, Luca își concentrează atenția asupra a ceea ce este semnificativ în explicație: diferitele moduri de a primi cuvântul lui Dumnezeu, ilustrate prin diverse feluri de pământ. Termenul *diabolos*, „diavol” („Satana” în Marcu), nu apare decât în acest loc în Luca, cu excepția menționării sale în episodul ispitirii (cap. 4). Explicația sinoptică a parabolei nu spune explicit că „păsările care au mâncat sămânța este diavolul”, însă acest lucru se presupune. Un pasaj din *Cartea Jubileelor* (o scriere iudaică precreștină) ar putea fi o paralelă interesantă: „Mastena (= Satana) și-a trimis corbii și păsările să devoreze sămânța pusă în pământ... Înainte ca pământul să fie arat, corbii luau semințele de pe suprafața ariei” (XI, 11). Matei și Luca (cf. n. 93) se află în acord când menționează „inima” din care este luat cuvântul lui Dumnezeu. În același v. 12, Luca dă și un motiv acțiunii Satanei, „ca nu cumva, crezând, să fie mântuiți”, ceea ce amintește de tema fortificării din *Is* 6,9-10, însă în aceeași măsură se potrivește și teologiei mântuirii prin credință (*Fap* 16,31; *Rom* 10,9).

După *Lc* 8,13, ceea ce poate pricinui daune nu sunt doar necazul sau persecuția (Matei/Marcu), ci și încercarea (*peirasmós*). Probabil trebuie să punem această schimbare de formulare pe seama mării atenții pe care Luca o acordă conduitei morale zilnice (cf. 9,23), în perspectiva escatologiei actualizate (cf. *Introducere* IV, c. 2). Expresia *en kardia kalê kai agathê*, „cu inimă curată și generoasă” (8,15), este proprie lui Luca, însă cele două adjective apăreau împreună în iudaismul elenistic, reprezentat, de exemplu, prin *Tob* 5,14 și *2Mac* 15,12 (gr.). Prezența lui *agathê* în parabolă (*Lc* 8,8), și a lui *kalê* de două ori în *Mc* (4,8.20) cu siguranță a sugerat combinația lukană. „Aduc roade în răbdare” propune rezistența la pericolele care amenință

cuvântul. „A aduce roade” provine din *Mc* 4,20, însă *hupomonê*, „răbdare” sau „perseverență”, figurează doar aici în Evanghelii și în *Lc* 21,19, însă întâlnim atât de des termenul în scrierile lui Paul (*Rom* 5,3-4).

Majoritatea comentatorilor admit fără dificultate că parabola însăși a fost explicată de către Isus, însă unii atribuie interpretarea parabolei semănătorului Bisericii, care, spun ei, a introdus aici aplicații pastorale pentru conduita creștină în cadrul comunității (cf. *Matthieu*, p. 173). Sunt propuse și motivele pentru care i se atribuie Bisericii acest pasaj. Se mai afirmă că și folosirea repetată a lui *logos*, fără determinativ, reflectă întrebuintarea eclezială. Mai mult, după J. JEREMIAS, în urma explicației, ținta parabolei renunță la aspectul escatologic pentru a se opri asupra celui psihologic: parabola „devine un avertisment pentru cei convertiți, ca ei înșiși să reflecteze serios asupra convertirii lor” (*Les paraboles de Jesus*, p. 115). Se mai poate nota că și *Evanghelia lui Toma* relatează în felul ei această parabolă (log. 9), însă fără explicație. Este mai curând un argument inconsistent pentru cel care cunoaște conținutul acestei scrieri. Trebuie spus, pe de altă parte, că, dacă ținta parabolei se îndreaptă spre importanța înțelegerii cuvântului lui Dumnezeu și a primirii acestuia, atunci explicația se adaptează mai bine acestei teme, chiar dacă își potrivește conținutul la situații concrete. Parabola adresată mulțimii o invită pe aceasta să asculte cuvântul lui Dumnezeu; explicația destinată discipolilor subliniază mai curând diferite rezultate ale predicării cuvântului, însă esențialul învățăturii rămâne același, privit din două puncte de vedere diferite (I.H. MARSHALL, p. 324). Motivele propuse nu ne obligă să negăm decât că explicația ar putea trimite, în esență, la o învățătură de-a lui Isus. Pe de altă parte, nimic nu ne împiedică să admitem că Biserica sau Luca însuși au fost în parte responsabili de formularea care a ajuns la noi.

§ 35. PARABOLA CANDELEI (8,16-18)

¹⁶ Nimeni, după ce a aprins o candelă, nu o ascunde sub un vas, nici nu o pune sub pat, ci o pune pe candelabru, pentru ca cei care intră să vadă lumina.

¹⁷ Căci nu este nimic secret care să nu fie dezvăluit și nici [ceva] tănuț care să nu fie cunoscut și să nu iasă la lumină.

¹⁸ Vedeti, așadar, cum ascultați, pentru că celui care are i se va [mai] da, iar celui care nu are i se va lua și ceea ce crede că are”.

Adresată discipolilor în Luca, parabola sau comparația cu candela se potrivește contextului inițiat din versetele precedente. Luca împrumută textul din *Mc* 4,21-25, pasaj care pare să combine câteva cuvântări independente ale lui Isus transmise oral (H. SCHÜRMANN, I, p. 469), întrucât are

ecouri în diferite surse evanghelice. Putem surprinde în *Lc* 8,16-18 următoarea învățătură: chiar dacă cuvântul lui Dumnezeu, care are în vedere vestea cea bună, este predicat pentru moment mulțimii în parabole, va veni un timp în care acesta va fi proclamat în mod deschis tuturor și în același fel va fi descoperită și împărăția misterioasă. Se mai poate recunoaște în text și o profeție voalată: Isus însuși, acționând momentan într-un minister mai degrabă de neînțeles, se va manifesta curând în învierea sa ca Mesia glorios și Domnul (cf. *Fap* 2,36). Folosirea viitorului în v. 17 pare să sublinieze această interpretare. Însă în *Lc* 11,33 candela semnifică mai curând lumina credinței, după cum vom vedea. Ca și în 8,16, avem expresia „pentru ca cei care intră să vadă lumina”. Luca pare să aibă în vedere o casă greco-romană, cu un vestibul iluminat de o lampă (cf. J.A. FITZMYER, p. 719). „Cei care intră” se poate referi îndeosebi la convertiții din păgânism, care „intră”, *ca din exterior*, în mare număr în Biserică.

În *Mt* 5,15, metafora candelii se aplică discipolilor, chiar dacă inițial trebuia să se refere la Isus, după cum se pare că este cazul în *Lc* 8,16 și în *logion* 24 din *Evanghelia lui Toma*: „Există lumină într-un om al luminii, iar aceasta luminează întreaga lume. Când nu strălucește se face întuneric”⁹⁷. În Matei, discipolii sunt lumina lumii ca predicatori ai evangheliei, dar și prin faptele lor, care fac și mai credibile cuvintele lor. Prin comparație, *Mc* 4,21 și *Lc* 8,16 au în comun cu *Mt* 5,15 trei cuvinte-cheie: candela, obroc/vasul și candelabru. Însă Marcu/Luca adaugă „nici sub pat”, aspect oarecum ciudat. S-a sugerat că traducătorul originalului semitic a putut confunda doi termeni, *lemâtâh*, jos, pe pământ, și *lemittâh*, „sub pat”, apoi a adaptat textul cum a putut mai bine⁹⁸. Cât despre *modios*, „obroc”, și *skeuos*, „vas”, putem crede că ele serveau la stingerea candelii, dar se mai poate citi: „Nu se aprinde lampa pentru a o stinge imediat” (cf. Jeremias, *Paraboles*, p. 170). V. 17 explică faptul că metafora privește viitoarea revelare a ceea ce până acum a fost ascuns. *Lc* 12,2, un text din tradiția „Q” (cf. *Mt* 10,26), asemănător cu *Lc* 8,17, vorbește despre viitoarea predică a discipolilor, după cum și următoarele versete indică cu claritate.

Și *Mc* 4,24 atrage atenția discipolilor asupra importanței de „a asculta” corect (cf. *Lc* 8,8.18), însă în a doua Evanghelie cuvântul despre „măsură” (cf. *Lc* 6,38) este intercalat în acest loc. *Mc* 4,21-25 și *Lc* 8,16-18 oferă exemple bune despre „ușurința cu care sunt adăugate logia generalizate la

⁹⁷ Adeverata paralelă la *Lc* 8,16 figurează în *Evanghelia lui Toma*: „Nimeni, după ce a aprins o candelă, nu o pune sub un obroc, sau într-un loc ascuns; ci o pune pe candelabru, pentru ca cei care intră să-i vadă lumina”. După JEREMIAS (*Les paraboles*, p. 124), contextele indică faptul că Marcu (4,22) face asemănarea referindu-se la evanghelie, Matei la discipoli (cf. 5,16) și Luca la lumina interioară (cf. 11,34-36). Vezi și p. 162 ș.u.

⁹⁸ Vezi observațiile lui S.T. LACHS din *The Jewish Quarterly Review* 67 (1977), 202.

concluzia parabolilor” (J. JEREMIAS, p. 154). „Și ceea ce crede că are” din *Lc* 8,18b caută să clarifice „celui care are i se va mai da” din *Mc* 4,25/*Mt* 13,12, însă *Lc* 19,26, „un dublet”, transmite același text ca și *Mt* 25,29. Dacă discipolii nu trăiesc după exigențele învățaturii primite, ei ar putea pierde lumina care le-a fost dată cu o măsură generoasă.

§ 36. ADEVĂRATELE RUDE ALE LUI ISUS (8,19-21)

¹⁹ Au venit la el mama și frații lui și nu puteau să ajungă până la el din cauza mulțimii.

²⁰ I s-a făcut cunoscut: „Mama ta și frații tăi stau afară și vor să te vadă”.

²¹ Dar el le-a răspuns, zicând: „Mama mea și frații mei sunt aceștia care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și îl îndeplinesc”.

Această scurtă apoteogmă biografică (și *Mc* 3,31-35) are un antecedent în *Mc* 3,20-21, dacă în acest pasaj anterior într-adevăr este vorba despre rudele lui Isus, ceea ce nu este sigur. În orice caz, și *Mt* (12,46-50) și Luca au omis antecedentul, dacă acesta se afla în Marcu, de care depind amândoi. Ținând cont de modul semitic de a vorbi, este posibil de susținut că în *Mc* 3,20 *hoi par' autou*, „ai săi”, se referă la discipoli, și nu la rudele lui Isus (cf. n. 76). Pentru a lega într-un mod potrivit acest episod de cel precedent, Luca a înlocuit „oricine face voința lui Dumnezeu” din *Mc* 3,35 cu „aceștia care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și îl îndeplinesc”. A asculta cuvântul lui Dumnezeu și a-l pune în practică sunt teme lucane cunoscute (cf. 4,21; 6,47; 11,28).

A CINCEA SECȚIUNE: ALTE FAPTE ALE LUI MESIA (8,22-56)

§ 37. LINIȘTIREA FURTUNII (8,22-25)

²² Într-una din zile, s-a urcat în barcă împreună cu discipolii săi și le-a spus: „Să trecem în partea cealaltă a lacului”. Și au plecat.

²³ Pe când vâsleau, el a adormit. Și o furtună s-a dezlănțuit pe lac: [barca] se umplea cu apă, iar ei erau în pericol.

²⁴ Atunci, venind la el, l-au trezit spunând: „Învățătorule! Învățătorule, pierim!” Iar el, trezindu-se, a certat vântul și valurile de apă. Ele s-au calmat și s-a făcut liniște.

²⁵ Atunci le-a spus: „Unde este credința voastră?” Ei însă, cuprinși de teamă, se mirau spunând unii către alții: „Cine este oare acesta că poruncește chiar și vânturilor și apei și ele îl ascultă?”

Această nouă serie de fapte debutează cu o minune aspră naturii. Nu este dificil să înțelegem să Salvatorul milostiv a recurs la puterea sa miraculoasă pentru a-i vindeca pe bolnavi, dar și pentru a hrăni cele cinci mii de oameni. Se poate căuta o motivație potrivită pentru „furtuna liniștită” în necesitatea lui Isus de a se salva pe sine și discipolii săi. Însă este posibil să mergem și mai departe. Este clar că pentru *Lc* 11,20 și alte texte venirea împărăției lui Dumnezeu este legată de înfrângerea Satanei. Pentru autorii *Noului Testament*, Satana exercită o oarecare domnie asupra întregii lumi (cf. *Lc* 4,6; *2Cor* 4,4; *In* 12,31; *1In* 5,19). Isus a înfruntat această putere satanică în diferite moduri, chiar și prin câteva *minuni asupra naturii*. Este semnificativ faptul că Isus poruncește vântului și mării, și în episodul nostru, ca și cum ar fi vorba despre puteri personale; în spatele forțelor distructive operează o putere demonică, iar Isus „ceartă” vântul (*Lc* 8,24), după cum „a certat” un duh necurat (cf. 4,35). Chiar dacă autorii tradiției „Q” (cf. Matei/Luca), explică Bultmann, îl vedeau pe Isus, înainte de toate, ca „mesager escatologic al convertirii și mântuirii, care învață Legea și Înțelepciunea”, fiind mai puțin interesați să relateze minunile sale (doar *Lc* 7,1-10 = *Mt* 8,6-13), pentru Marcu, Isus era un *theios anthrôpos*, „un bărbat divin”, și, mai mult, „Fiul lui Dumnezeu pe pământ” (p. 295). Fără îndoială, aceasta este adevărat îndeosebi pentru o minune precum „mersul pe apă”, pe care Luca nu o relatează (cf. *Mc* 6,45-52; *Mt* 14,22-33; *In* 6,16-21).

Pentru Matei, istoria furtunii liniștite ilustrează pericolele și gloria vocației discipolului (8,23-27). Menționarea lui *anthrôpoi*, „oameni”, la sfârșitul relatării sale face trimitere, se pare, la istoria lui Iona (cf. *Iona* 1,5), care adormise și el în timpul furtunii pe mare. Chiar dacă Marcu și Matei vorbesc despre „marea” Galileei, Luca preferă termenul *limnê*, „lac”, care este o denumire mai precisă pentru cititorii greci (lexicul ebraic nu are un

termen pentru „lac”, însă îl indică prin *yam*, „mare”). După H. CONZELMANN, „lacul” este mai curând un dat teologic decât unul geografic. Este „locul manifestărilor care dovedesc puterea lui Isus” (p. 42). Într-adevăr, dintre sinoptici, doar Luca relatează pescuirea minunată (5,1-11). Însă, pe de altă parte, el omite spectaculosul mers pe apă. Raționamentul lui Conzelmann nu ni s-a părut foarte convingător.

Pentru Marcu, traversarea lacului a avut loc în aceeași seară, după discursul în parabole. Este firesc ca Isus să fi adormit în timpul unei călătorii nocturne. Luca nu spune în mod explicit că Isus a traversat lacul în „barca” (Marcu/Matei) discipolilor, probabil pentru a evita să sugereze că, de fapt, aceștia nu *abandonaseră totul* pentru a-l urma (Lc 5,11). El nu dă furtunii o dimensiune apocaliptică numind-o *seismos*, „seism” (Mt 8,24), și nici nu spune, precum Marcu, că Isus a continuat să doarmă și în timpul furtunii. Pentru a-l trezi, discipolii folosesc titlul lucan *epistata*, „învățătorule” (cf. 5,5), și nu *didaskale* (Mc 4,38; 8,25), sau invocația aproape liturgică „Doamne, salvează-ne!” (Mt 8,25). Mult mai precis, în această privință, decât Marcu și Luca, Matei pune mustrarea discipolilor pe seama lipsei lor de credință, înainte de potolirea furtunii, și nu după. În cei trei sinoptici este manifestată uimirea față de puterea lui Isus, mai întâi prin autoritatea sa față de duhurile necurate (Lc 4,36), iar acum prin puterea sa asupra vântului și a mării, privilegiu pe care psalmiștii îl atribuie doar lui Dumnezeu însuși (Ps 65,8; 107,29).

§ 38. VINDECAREA POSEDATULUI DIN GHERASA (8,26-39)

²⁶ Și au tras la mal în ținutul gherasenilor, care este de partea cealaltă a Galileii.

²⁷ După ce a coborât [Isus] pe uscat, i-a ieșit înainte un om din cetate, care era posedat de diavol. De mult timp nu mai purta îmbrăcăminte și nici nu locuia în casă, ci în morminte.

²⁸ Când l-a văzut pe Isus, strigând, a căzut în fața lui și, cu glas puternic, i-a spus: „Ce ai cu mine, Isuse, Fiul Dumnezeului celui Preaînalt? Te rog să nu mă chinuiești!”

²⁹ pentru că el îi poruncise duhului necurat să iasă din om. De fapt, de multe ori pusese stăpânire pe el. Pentru a fi păzit, fusese legat cu cătușe la mâini și lanțuri [la picioare], dar, sfărâmând orice legătură, era gonit de diavol în pustiu.

³⁰ Atunci Isus, l-a întrebat: „Care-ți este numele?” El i-a răspuns: „Legiune”, căci intraseră mulți diavoli în el.

³¹ Și-l rugau să nu le poruncească să intre în abis.

³² Era acolo o turmă mare de porci care pășteau pe munte; și l-au rugat să le dea voie să intre în ei, iar el le-a dat voie.

³³ Atunci, ieșind diavolii din om, au intrat în porci, iar turma s-a aruncat de pe coasta abruptă în lac și s-a înecat.

³⁴ Când au văzut paznicii ce s-a întâmplat, au alergat să dea de știre în cetate și în sate.

³⁵ Iar ei au ieșit să vadă ce s-a întâmplat și au venit la Isus; l-au găsit pe omul din care ieșiseră diavoli îmbrăcat și întreg la minte, așezat la picioarele lui Isus. Și i-a cuprins frica.

³⁶ Însă, când cei care au văzut au povestit cum a fost salvat cel posedat de diavol,

³⁷ toată mulțimea dimprejurul gherasenilor l-a rugat pe Isus să se îndepărteze de la ei, căci erau cuprinși de o mare frică. Atunci, urcându-se în barcă, s-a întors.

³⁸ Omul din care fuseseră scoși diavoli îl ruga să-l [lase să] fie cu el, însă l-a trimis, spunând:

³⁹ „Întoarce-te acasă și povestește tot ceea ce a făcut Dumnezeu pentru tine”. Iar el a plecat, vestind în întreaga cetate ceea ce a făcut Isus pentru el.

Istorisirea sinoptică despre posedatul din Gherasa ridică mai multe probleme; acestea au fost examinate în comentariu la *Mt* 8,23-34. Ne vom opri aici asupra aspectelor centrale și particulare ale relatării lui Luca.

Ținutul gherasenilor (8,26-27)

Foarte probabil, textul original al lui Luca vorbea despre țara gherasenilor, și nu despre „ghergheseni”, variantă atestată înainte de Origene, pe care totuși a adoptat-o din cauza așezării Gherghesa, pe care o identifică ca fiind locul în care s-a petrecut minunea. Însă numele gherasenilor ridică o problemă, întrucât se referă la locuitorii unei localități, Gherasa, situată la circa 50 km de lacul Galileii. Este evident faptul că Luca a împrumutat numele „gheraseni” din Marcu și nu a crezut că este potrivit să-l schimbe, din moment ce el însuși nu a scris „ghergheseni”. Cât despre varianta „gadareni”, mai bine atestată pentru *Mt* 8,28, și Gadara, numele locului, vezi *Matthieu*, p. 115. Este atât de surprinzător faptul că Luca a inclus această călătorie a lui Isus într-un teritoriu păgân, de vreme ce se pare că a evitat în mod intenționat să relateze orice misiune printre păgâni din partea lui Isus însuși⁹⁹.

Descrierile divergente ale celui posedat fac trimitere la diferite tradiții ce descoperă fundamentele istorice mai curând precare ale episodului. Marcu vorbește despre un om „cu duh necurat” (la singular), în timp ce pentru Luca omul era posedat de „diavoli”. Fapt încă și mai curios, Matei vorbește despre „doi posedați de diavol”, care strigau împreună într-un singur glas! Doar Luca ne spune că demonizatul nu purta haine de mult timp. Dar acest aspect se subînțelege prin *Mc* 5,15, ce îl descrie pe bărbat ca fiind „eliberat” și „îmbrăcat”. Descrierea celui posedat ne duce cu gândul

⁹⁹ Vezi și *Ap* 20,10; *2Pt* 2,4; *Jud* 7,3; *Bar* 4,16; *1Enoh* 67,13. Pentru a interpreta corect *Mt* 25,41 citat în text, el trebuie citit în contextul său apocaliptic. Vezi L. SABOURIN, „Traits apocalyptiques dans l'Évangile de Matthieu”, în *Science et Esprit* 33 (1981), 357-372, mai ales 369, sau (în limba engleză) în *Religious Studies Bulletin* 3 (1983), 30-31. Cf. n. 114.

la un nebun furios care inspira teroare (*Mt* 13,28) și care trebuia să fie încătușat (Marcu/Luca), însă și forța supraomenească de care dădea dovadă, „sfărâmând orice legătură”, sugerează această posedare. După cum am sugerat și în n. 92, posedarea poate fi asociată și cu tulburările mentale.

Cererea demonilor este satisfăcută (8,28-31)

După Marcu, atunci când posedatul „l-a văzut pe Isus de departe, a alergat și s-a prosternat înaintea lui” (5,6), apoi a strigat cu glas puternic. După Luca, atunci când l-a văzut pe Isus, strigând, s-a aruncat la pământ în fața lui și, cu glas puternic, i-a spus... Cu altă ocazie precedentă au mai fost diavoli care „strigau” în timp ce erau izgoniți din cei posedați (*Lc* 4,41). În episodul nostru, posedatul este cel care vorbește, întrucât se identifică cu diavolul care îl controlează (A. PLUMMER, p. 230). Episodul n-a fost transmis într-o formă fixă; acest fapt este dovedit în versiunea lui Luca, ce vorbește la început despre mai mulți demoni, apoi despre unul singur și la sfârșit despre un mare număr care a fost izgonit.

În versiunea lui Matei, posedatul îl numește simplu pe Isus „Fiul lui Dumnezeu”, un titlu central în cristologia primei Evanghelii, pe când „Fiul Dumnezeului Preaînalt” din Marcu și Luca poate sugera faptul că posedatul nu era evreu. Însă nu în mod strict, deoarece „Preaînalt” pentru Dumnezeu apare atât de des în cap. 3 și 7 din *Cartea lui Daniel*, fiind o desemnare frecventă în *Lc* (cf. 1,32.35). Nu ni se spune în *Lc* 8,28 de care chinuri se teme diavolul. Aflăm din v. 31 că acesta nu voia să fie trimis în abis, „înainte de vreme”, precizează *Mt* 8,29. În tradiția iudaică, reprezentată, de exemplu, în *1Enoh* 15–16, libertatea de a umbla prin lume le va fi luată diavolilor în ziua judecății finale, când vor fi aruncați în „focul cel veșnic pregătit pentru diavol și îngerii lui” (*Mt* 25,41)¹⁰⁰. Escatologia iudaică reprezentată la Qumran prevăzuse că diavolul și demonii, agenții săi pe pământ, își vor pierde puterea la sfârșitul timpurilor (*Regula comunității* III, 24). „Abisul” menționat doar de către Luca (v. 31) corespunde mai mult sau mai puțin sheolului pentru cei nelegiuți, sau termenului *abyssos* din *Ap* 17,8; 20,1. În apocaliptica iudaică, duhurile necurate sunt închise în abisul inferior (cf. *Cartea Jubileelor* 5,6-8; *1Enoh* 10,13-14). Cuvântul „legiune” apare în răspunsul diavolului probabil pentru a face și mai verosimil episodul următor: trebuie să fi fost mulți diavoli pentru a invada o așa mare turmă de porci!

Nu vom repeta explicațiile propuse în *Matthieu*, p. 116, pentru episodul cu porcii. Să adăugăm mai curând alte remarci. Unii critici surprind în

¹⁰⁰ Vezi și *Ap* 20,10; *2Pt* 2,4; *Jud* 7,3; *Bar* 4,16; *1Enoh* 67,13. Pentru a interpreta corect *Mt* 25,41 citat în text, el trebuie citit în contextul său apocaliptic. Vezi L. SABOURIN, „Traits apocalyptiques dans l’Évangile de Matthieu”, în *Science et Esprit* 33 (1981), 357-372, mai ales 369, sau (în limba engleză) în *Religious Studies Bulletin* 3 (1983), 30-31. Cf. n. 114.

acest episod (*Lc* 8,32-33) caracterul folcloric și legendar și câteva trăsături ale vechilor povestiri despre exorcizare: de vreme ce duhurile sunt invizibile, este necesar un oarecare semn vizibil pentru manifestarea plecării lor din cei posedați. Aici semnul este ieșirea diavolilor din om și intrarea în porci, spre pierderea lor. Întrucât episodul nu reflectă fapte verificabile, nu este foarte indicat să ridicăm problema dreptății sociale pe care o descoperă unii, nici să facem apel la dreptul pe care-l avea Isus ca Dumnezeu de a dispune de creaturi precum voiește. Faptul este interpretat de mulți autori ca o manifestare a nemulțumirii lui Dumnezeu pentru prezența în număr așa de mare a animalelor considerate de evrei „necurate” (A. PLUMMER, p. 228 ș.u.). *Lc* 11,24 spune că duhurile necurate, alungate din oameni, caută loc de refugiu în pustiu, în morminte sau chiar în persoane demente. Întrucât porcii erau animale sacre pentru unele culte păgâne și erau jertfiți diavolilor (*1Cor* 10,20), „duhurile necurate” puteau găsi în aceste „animale necurate” un loc potrivit de refugiu.

Reacții mixte (8,34-39)

Mai scurtă decât cele din Marcu și Luca, concluzia din Matei conține totuși trei trăsături principale ale epilogului sinoptic: paznicii turmei au fugit și au povestit cele întâmplate, locuitorii din cetate și cei din împrejurimi au venit să-l întâlnească pe Isus, apoi i-au cerut să plece din ținutul lor. Marcu și Luca corespund în ceea ce privește relatarea următoarelor puncte suplimentare: oamenii locului au constatat personal vindecarea completă a celui posedat, s-au speriat, omul vindecat a vrut să-l urmeze pe Isus, însă el îl invită mai curând să proclame milostivirea divină de care a beneficiat. Într-adevăr, așa a și făcut „în Decapole” (Marcu) și „în întreaga cetate” (Luca). Doar Marcu spune în consecință că „toți se minunau” (5,20), formulare pe care o folosește și Luca cu alte ocazii (1,63; 2,28; 4,22; 9,43). Ne surprinde faptul că Marcu, ce păstrează „secretul mesianic” (cf. 1,44; 5,43), menționează că Isus îi cere omului să răspândească vestea eliberării sale (5,19). Motivul ar putea fi că în această regiune deșertică și pe jumătate păgână o explozie mesianică era puțin probabilă. Pe de altă parte, evenimentul miraculos ar fi putut duce mesajul evanghelic într-o regiune în care Isus nu putea să predice.

O trăsătură semnificativă proprie lui Luca îl arată pe omul vindecat „așezat la picioarele lui Isus” (8,35), perfect supus, probabil în atitudinea unui eventual discipol, sau cel puțin a unuia care ascultă, precum Maria, sora lui Lazăr (10,39). Cererea ca Isus să părăsească teritoriul nu cunoaște paralele în Evanghelii (însă vezi *Lc* 13,31) și trebuie să aibă un fundament istoric, chiar dacă circumstanțele rămân neclare. Motivația acestei cereri

cu siguranță este un eveniment excepțional ce a avut loc în regiunea în care se afla Isus. Dacă se acceptă istoricitatea episodului cu porcii, s-ar putea spune că paznicii erau furioși pentru pierderea turmei lor. Luca a subliniat și aici (cf. 7,16) tema fricii religioase a omului pus pe neașteptate în prezența unei intervenții divine.

§ 39. FIICA LUI IAIR ȘI CREDINȚA UNEI FEMEI BOLNAVE (8,40-56)

⁴⁰ Când s-a întors Isus, a fost primit de mulțime, căci toți îl așteptau.

⁴¹ Și iată că a venit un bărbat, al cărui nume era Iair, care era conducătorul sinagogii și, căzând la picioarele lui Isus, îl implora să vină în casa lui

⁴² fiindcă avea o singură fiică, în jur de doisprezece ani, care era pe moarte. Pe când se ducea, mulțimile îl îmbulzeau.

⁴³ O femeie, având hemoragie de doisprezece ani, care își cheltuisese toată avuția cu medicii și care nu putuse fi vindecată de nimeni,

⁴⁴ apropiindu-se pe la spate, i-a atins ciucurii mantiei și îndată hemoragia ei s-a oprit.

⁴⁵ Atunci Isus a spus: „Cine m-a atins?” Fiindcă toți negau, Petru i-a zis: „Învățătorule, mulțimile se îmbulzesc și te îngrămădesc”.

⁴⁶ Însă Isus a spus: „Cineva m-a atins, pentru că am simțit că o putere a ieșit din mine”.

⁴⁷ Atunci femeia, văzând că nu poate rămâne ascunsă, a venit tremurând și, aruncându-se înaintea lui, a povestit în fața întregului popor din ce cauză l-a atins și cum a fost vindecată imediat.

⁴⁸ Iar el i-a spus: „Fiică, credința ta te-a mântuit; mergi în pace!”

⁴⁹ Pe când încă mai vorbea, a venit cineva de la conducătorul sinagogii, spunând: „Fiica ta a murit. Nu-l mai deranja pe învățător!”

⁵⁰ Când a auzit, Isus i-a răspuns: „Nu te teme, crede numai și ea va fi mântuită!”

⁵¹ Venind deci la casa lui, nu a permis nimănui să intre cu el, decât lui Petru, Ioan și Iacob, tatălui și mamei fetei.

⁵² Toți plângeau și își băteau [pieptul] pentru ea. Dar el le-a spus: „Nu plângeți, fiindcă nu a murit, ci doarme!”

⁵³ Iar ei îl luau în râs, știind că murise.

⁵⁴ Atunci el, prinzând-o de mână, a strigat: „Copilă, ridică-te!”

⁵⁵ Și sufletul ei s-a întors și ea s-a ridicat imediat. Iar el a poruncit să i se dea să mănânce.

⁵⁶ Părinții ei au rămas uluiți, dar el le-a poruncit să nu spună nimănui cele întâmplate.

În această pericopă, Isus vindecă o femeie ce suferea de hemoragie și readuce la viață o fetiță de doisprezece ani. În cele două episoade este subliniat rolul credinței. Însăși secvența istorică pare a fi singura explicație satisfăcătoare a fuzionării celor două episoade într-o singură povestire în

cei trei sinoptici. Și aici relatarea lui Matei este mai scurtă, 9 versete față de 23 din *Mc* (5,21-43) și de 17 din Luca. Spre deosebire de Marcu, *Mt* 9,18 și *Lc* 8,41 coincid în folosirea comună a lui *idou*, „iată”, *archôn*, „conducător” (Marcu: *archisynagôgês*), și a lui *thugatêr* (*ibid.* și *Lc* 8,42), în loc de *thugatrion*, „fetiță”, din *Mc* 5,23. Încă un lucru de remarcat, *Mt* 9,20 și *Lc* 8,44 relatează exact cu aceleași cuvinte (în gr.) că o femeie, „apropiindu-se (*proselthousa*) din spate, a atins ciucurii mantiei”, în timp ce pentru Marcu, „venind (*elthousa*) din spate prin mulțime”, ea „i-a atins haina” (5,27). Apoi, doar Matei și Luca îl arată pe Isus „venind” (la singular) la casa conducătorului sinagogii (8,51). Aceste concordanțe secundare opuse lui Marcu tind să arate că Matei/Luca depind aici – și, fără îndoială, și în altă parte – de o sursă diferită de textul lui Marcu din *Noul Testament* pe care îl cunoaștem noi.

O fetiță readusă la viață (8,40-42a.49-56)

Când Isus s-a întors pe celălalt mal al lacului – la Cafarnaum, se poate presupune –, „toți (*pantes*) îl așteptau”, notează Luca. Aici, ca și în 4,40 și în alte locuri, folosirea lui „tot” pare să reflecte o anumită afinitate a lui Luca pentru triumfalism în prezentarea eroilor povestirilor sale (cf. Introducere II, b). După Marcu/Luca, fetița era pe moarte când tatăl acesteia i-a cerut lui Isus să intervină; pentru Matei, ea murise de curând (9,18). Luca notează că ea era „singura fiică”, după cum omul înviat la Nain era „singurul fiu” al văduvei. Episodul intercalat despre femeia bolnavă contribuie la sporirea „susansului” expunerii, mai ales în Marcu/Luca, unde cauza-re a unei întârzieri l-ar putea împiedica pe Isus să sosească la timp pentru a-l salva pe copil. Observăm aici în *Lc* (8,51) și mai înainte în *Mc* (5,40) că doar cei trei apostoli care vor fi martori ai schimbării la față și ai agoniei din Ghetsemani îl însoțesc pe Isus în interiorul casei, alături de părinții copilului.

Unii comentatori, probabil și Origene, au propus ca cuvântul lui Isus să fie luat *ad litteram*, „nu a murit, ci doarme”, și astfel să se schimbe, după cum explică A. PLUMMER, un miracol de putere în minune de „cunoaștere” (p. 237). Însă Luca exclude această interpretare adăugând că oamenii prezenți „știau” că murise (v. 53). Cuvântul lui Isus ar putea foarte bine să reflecte vechea manieră creștină de a vorbi despre moarte, având în vedere învierea, precum și în acest fragment al unui vechi imn, de exemplu: „Trezește-te, tu, care dormi, și ridică-te dintre cei morți, iar Cristos te va lumina” (*Ef* 5,14). Se mai poate crede că Isus numea „somm” moartea fiicei lui Iair, precum și pe cea a lui Lazăr (*In* 11,11), pur și simplu, pentru că avea să revină la viață și apoi să moară din nou. Cei trei sinoptici notează că Isus

a luat mâna copilului mort fără a ține cont de interdicția rituală de a atinge morții, după cum procedează cu alte ocazii în confruntarea cu aceste tab-uri devenite legi (Lc 5,13; 7,14). Marcu a păstrat expresia aramaică folosită de Isus pentru a săvârși minunea, *talitha kumi*, „fetiță, scoală-te”. Însă Luca are obiceiul de a omite cuvintele sau frazele aramaice care se găsesc în Marcu. Ceea ce am spus despre *egeirein*, „a se scula”, din Lc 4,39, se aplică în aceeași măsură și aici (cf. *Fap* 9,41). „Spiritul ei s-a întors” (gr.) arată că pentru Luca această înviere se înfăptuiește mai curând prin întoarcerea „spiritului” – noi îi spunem „suflet” – decât printr-o revitalizare a trupului (cf. I.H. MARSHALL, p. 348). Fetiței i s-a dat să mănânce (Marcu/Luca), pentru a arăta că ea trăiește și că nu mai este deloc bolnavă. Probabil, pentru Luca acest aspect indică faptul că ea nu a devenit o specie de „spirit” sau fantasmă (vezi și observațiile noastre cu privire la 24,39). Ca și cu alte ocazii (cf. 2,47; 24,22), persoanele prezente – Luca le numește „părinții copilei” – au rămas uluite. În ultimul verset (8,56), Isus nu le cere să ascundă faptul întoarcerii la viață a fetiței, ci să evite să răspândească noutatea miracolului. Formularea lui Luca oferă acestei interdicții un sens mai acceptabil decât aplicația nepotrivită din Marcu a teoriei „secretului mesianic” la prezentul episod (cf. *Mc* 5,43 și *Introducerea* la Lc, I, b).

Vindecarea femeii ce suferea de hemoragie (8,43-48)

În relatarea lui Marcu, pe care Luca o urmează îndeaproape, vindecarea femeii ce suferă de hemoragie se produce în timp ce Isus trece prin mulțime împreună cu discipolii săi. Atingând îmbrăcămintea lui Isus (Marcu) sau „ciucurii mantiei” (Matei/Luca), femeia bolnavă s-a vindecat instantaneu. Prezentat astfel cu alte detalii (cf. *Mc* 5,27-33), episodul reprezintă puterea lui Isus ca fiind *magică*, iar pe Isus însuși ca Mesia greșit înțeles, pradă unui gust popular pentru miraculos și a reacțiilor instinctive ale unei religiozități primitive. Mai departe, Matei (14,36) și Marcu (6,56) relatează că oamenii își aduceau bolnavii la Isus și „îi cereau voie să-i atingă poala (*kraspedon*) hainei” și toți cei care îl atingeau erau vindecați. Despre *kraspedon*, vezi nota critică din *Matthew* (p. 495) sau *Matteo* (904). În *Fap* 5,15 și 19,12, o putere automatică asemănătoare este atribuită umbrei lui Petru sau îmbrăcăminții lui Paul. Amintind aceste manifestări ale credințelor populare, scriitorii sacri nu le apreciază și valoarea religioasă. Luca a propus o formulare mai rafinată pentru *exousia* lui Isus: „iar puterea Domnului era cu el ca să vindece” (5,17). În episodul nostru, ambiguitatea este în parte eliminată prin acest cuvânt al lui Isus, pe care îl relatează cei trei sinoptici: „credința ta te-a mântuit” (cf. Lc 8,48). Gestul stângaci al femeii

fusese o rugăciune implicită în credință¹⁰¹. Este și mai clar în Matei, care plasează vindecarea *după* cuvintele lui Isus (9,22). Pentru Luca, vindecarea a avut loc deja, însă textul său presupune că Isus era foarte conștient de ceea ce se petrecuse, că femeia nu i-a spus „tot adevărul” ca în *Mc* 5,33, însă ea mărturisi înaintea întregului popor „din ce cauză l-a atins și cum a fost vindecată imediat” (8,47). Se poate spune că în Luca Isus pare să posede un control mai complet al puterii miraculoase pe care îl posedă decât în Marcu. Cele patru minuni menționate în această a cincea secțiune au confirmat existența acestei puteri și demonstrează faptul că ea se află în serviciul oamenilor în diferite moduri.

A ȘASEA SECȚIUNE: CULMEA ȘI SFÂRȘITUL MINISTERULUI ÎN GALILEEA (9,1-50)

§ 40. MISIUNEA CELOR DOISPREZECE (9,1-6)

¹ Chemându-i pe cei doisprezece, le-a dat autoritate asupra tuturor diavolilor și puterea de a vindeca boli;

² apoi i-a trimis să predice împărăția lui Dumnezeu și să-i vindece pe cei bolnavi.

³ Și le-a spus: „Să nu luați nimic la drum: nici baston, nici desagă, nici pâine, nici arginți și nici să nu aveți câte două tunici

⁴ și în orice casă intrați, rămâneți acolo și de acolo să plecați.

⁵ Dacă unii nu vă primesc, ieșind din cetatea aceea, scuturați-vă praful de pe picioare ca mărturie împotriva lor”.

⁶ Plecând, străbăteau fiecare sat, predicând evanghelia și vindecând pretutindeni.

Această secțiune, ultima înainte de începutul secvenței *non-marciane*, conține opt pericope atât de scurte, care au ca subiect comun revelarea progresivă a lui Isus față de discipoli și față de popor. În această secțiune ies în evidență patru episoade: misiunea celor doisprezece, înmulțirea pâinilor, mărturisirea lui Petru și schimbarea la față.

Luca relatează două misiuni, a celor doisprezece (9,1-6) și a celor 72 (10,1-16). Într-adevăr, este posibil ca din punct de vedere istoric să fi existat două misiuni, chiar dacă Marcu nu conține decât o misiune, a celor doisprezece, ca și Matei, desigur, deoarece în prima Evangheliie cei doisprezece sunt singurii discipoli. Împrumutându-se din diferite surse, Matei a construit în jurul acestei misiuni un lung discurs misionar (10,1.5-42),

¹⁰¹ În Evangheliile sinoptice, Isus afirmă cu diferite ocazii necesitatea credinței fără îndoială, pentru ca vindecările sau alte minuni să se producă (a se compara *Mc* 6,5 și *Mt* 13,58). Vezi și exemplele oferite în *Matthieu* la paginile indicate în indexul analitic de la rubrica „Foi et miracle”.

care figurează parțial în cele două misiuni lucane, dar și în altă parte. După indicațiile sinopticilor, se pare că în realitate Isus și-a trimis discipolii în misiune în Galileea ca pregătire imediată pentru viitoarea lor muncă apostolică. În orice caz, rămâne dificil să explicăm că nu se spune aproape nimic despre desfășurarea actuală a misiunii (cf. *Lc* 9,6). Marcu menționează rapid întoarcerea lor (6, 30; cf. *Lc* 10,18), în timp ce în Matei aceștia au reapărut fără niciun comentariu, la începutul cap. 12. Întrucât relatările din Matei și din Luca despre misiune corespund în multe locuri unde nu este reprezentat Marcu, se poate presupune că a existat asupra acestui subiect o sursă „Q”, alta decât Marcu; Marcu se află în spatele lui *Lc* 9,1-6 și altă sursă în spatele lui *Lc* 10,1-16; însă se pot recunoaște influențe ale celor două izvoare în unele versete din Luca, în timp ce Matei pare să fi îmbinat cele două surse.

În formula de trimitere Luca adaugă *dynamis*, „putere”, la *exousia* („autoritate”) din Marcu: primul dar vizează, mai ales, vindecările, iar cel de-al doilea, exorcismele. Marcu, ce subliniază în ministerul lui Isus lupta împotriva lui Satana, vorbește, pentru trimiterea în misiune, despre o singură putere dată celor doisprezece, „putere asupra duhurilor necurate” (6,7). În Luca, aceștia nu au primit doar „puterea de a vindeca boli”, însă Isus i-a trimis „să predice împărăția lui Dumnezeu și să-i vindece pe cei bolnavi” (9,2). Totuși, mai trebuie notat aici că, într-un pasaj anterior, Marcu scria: Isus „a constituit doisprezece, pe care i-a numit și apostoli, ca să fie cu el, să-i trimită să predice și să aibă puterea să scoată diavoli” (3,14). Iar în contextul misiunii el relatează: „ei au plecat și au predicat ca [oamenii] să se convertească” (6,12).

Urmează instrucțiuni asupra comportamentului din timpul misiunii. Trimisi pentru a anunța împărăția lui Dumnezeu celor săraci (*Lc* 4,18; 7,22) apostolii trebuie să călătorească fără piedici, precum oamenii grăbiți care au de parcurs o distanță mare într-un timp limitat (cf. *1Cor* 7,29). Luca nu va relata decât mai târziu îndemnul general asupra necesității de a se abandona providenței divine în viața zilnică (12,22-31), însă discipolii trebuie să pună în practică aceste recomandări din acest moment, în munca lor misionară. Nu se poate exclude o legătură cu ideea renunțării (14,26), însă pregătirile misionare nu au în vedere, în primul rând, ascetismul personal, ci caută să asigure o disponibilitate completă pentru munca evanghelică. În Luca, Isus nu permite purtarea unui baston, ceea ce în Marcu este permis, împreună cu folosirea sandalelor. Discipolii trebuie să rămână acolo unde intră, afirmație ce trebuie să fie înțeleasă în lumina lui *Lc* 10,7, unde dispoziția este următoarea: rămâneți în acea casă în care sunteți primiți, fără a căuta în altă parte o locuință mai bună. *Fap* 13,51 relatează cum Paul și Barnaba au împlinit acțiunea simbolică de a scutura praful de

pe picioarele lor, pentru a marca astfel despărțirea lor deplină de locul din care au fost alungați. Evreii pioși care se întorceau în țară după ce pășiseră pe un teritoriu păgân săvârșeau același gest din teamă ca praful adus de acolo să nu murdărească pământul sacru al lui Israel (cf. *Lc* 10,11-12). Luca ne spune în ultimul verset că cei doisprezece împliniseră misiunea pentru care au fost trimiși: să predice și să vindece. Marcu mai notează că, pe lângă predicarea pocăinței (cf. 1,15) și alungarea demonilor, ei „ungeau cu untdelemn mulți bolnavi și vindecau” (6,13). Ungerea apare aici ca un mijloc pentru a comunica puterea miraculoasă de vindecare, ca și atingerea sau impunerea mâinilor. Gestul trebuie să reflecte un obicei palestinian, însă *Iacob* 5,14 îi dă o nouă semnificație.

§ 41. IROD ȘI ISUS (9,7-9)

⁷ Irod tetrarhul a auzit despre toate cele întâmplate și era nedumerit pentru că unii ziceau: „Ioan a înviat din morți”,

⁸ alții: „S-a arătat Ilie”; iar alții: „A înviat unul dintre profeții cei vechi”.

⁹ Atunci Irod a spus: „Pe Ioan eu l-am decapitat: cine este dar acesta despre care aud atâtea?” Și căuta să-l vadă.

Din punctul de vedere al construcției literare, această scurtă pericopă umple minimul interval necesar dintre plecarea discipolilor (v. 6) și întoarcerea lor (v. 10). Este posibil ca misiunea discipolilor să fi contribuit la răspândirea „famei” lui Isus (Matei), care ajunge până la Irod și care îi provoacă un amestec de curiozitate și de frică. Pasajul intercalat este mult mai lung în cea de-a doua Evanghelie (v. 16 ș.u.), întrucât Marcu profită de această ocazie pentru a descrie decapitarea lui Ioan Botezătorul, pe care Luca doar o menționează (6,9), relatând mai întâi înmormântarea acestuia (3,20).

Lc 9,7 vorbește corect, ca și *Mt* 14,1, despre „Irod tetrarhul” (cf. 3,1), mai bine decât *Mc* 6,14, care îi atribuie pe nedrept titlul de „rege”. După Matei, le-a spus „slujitorilor săi” – Cuza (cf. *Lc* 8,3), probabil, făcea parte din numărul lor: „Acesta este Ioan Botezătorul. El a înviat din morți”. Marcu și Luca atribuie „unora” acest zvon. Este surprinzător acest fapt, întrucât trebuia să se știe foarte bine că Isus își începuse ministerul profetic în timp ce Ioan era încă în viață. Pe de altă parte, Matei și Marcu fac următoarea observație: „de aceea puterea minunilor lucrează în el”, în timp ce nicio sursă nu atribuie minunile lui Ioan Botezătorul (cf. *In* 10,41), și aceasta, în ciuda profeției îngerului că acesta va merge înaintea lui Dumnezeu „cu duhul și puterea lui Ilie” (*Lc* 1,17). „Unul dintre profeții vechi” (*Lc* 9,8) trebuie să se refere, înainte de toate, la Ilie care, luat din această lume (*2Rg* 2,11), trebuia să se întoarcă înainte de ziua lui Iahve (*Mal* 3,23 = 4,5). Și

Moise anunțase viitoarea venire a unui profet asemenea lui (*Dt* 18,15,18), iar *In* 6,14 vorbește despre așteptarea profetului escatologic. Referința lui Irod la Ioan Botezătorul dezvăluie temerile sale superstițioase, alimentate, probabil, de remușcările față de decapitarea lui Ioan. Doar Luca spune că Irod căuta să-l vadă pe Isus, după cum doar el, în altă parte, va relata prezentarea lui Isus înaintea tetrarhului în timpul procesului la Ierusalim (23,6-12). Acolo vom afla de ce dorea Irod să-l întâlnească pe Isus: „spera să vadă vreun semn făcut de el” (23,8).

§ 42. ÎNMULȚIREA PÂINILOR (9,10-17)

¹⁰ După ce s-au întors, apostolii i-au povestit tot ceea ce au făcut, iar el, luându-i cu sine, s-a retras deoparte într-o cetate numită Betsaida.

¹¹ Când au aflat mulțimile, au mers după el. El le-a primit și le-a vorbit despre împărăția lui Dumnezeu, vindecându-i pe bolnavi.

¹² Începuse să se lase înserarea; atunci, apropiindu-se cei doisprezece, i-au spus: „Dă drumul mulțimii pentru ca, mergând prin satele și ținuturile dimprejur, să-și găsească adăpost și de mâncare, pentru că aici suntem într-un loc pustiu”.

¹³ El însă le-a spus: „Dați-le voi să mănânce”. Dar ei au răspuns: „Nu avem mai mult de cinci pâini și doi pești. Doar dacă ne-am duce noi să cumpărăm de mâncare pentru tot poporul acesta!”

¹⁴ Erau cam cinci mii de bărbați. Atunci a zis discipolilor săi: „Puneți-i să se așeze în grupuri de câte cincizeci!”

¹⁵ Ei au făcut astfel și i-au așezat pe toți.

¹⁶ Atunci, luând cele cinci pâini și cei doi pești, a privit spre cer, le-a binecuvântat, le-a frânt și le-a dat discipolilor ca să le pună înaintea mulțimii.

¹⁷ Toți au mâncat și s-au săturat și au adunat din ceea ce a prisosit pentru ei, din bucățile [de pâine], douăsprezece coșuri.

După Matei și Marcu, au existat două înmulțiri ale pâinilor, însă Luca nu amintește decât una, a cărei povestire depinde clar de *Mc* 6,30-44 (cf. *Mt* 14,13-21), pasaj ce relatează prima minune, cea în care Isus hrănește cinci mii de oameni. Asupra acestui subiect, vezi *Matthieu*, p. 187-192, care include și o hartă a regiunii.

Luca începe prin a nota, după cum era firesc, întoarcerea celor doisprezece, pe care încă îi mai numește, împreună cu Marcu, „apostoli”, nume pe care îl dăduse acestora (*Lc* 6,13). Ei îi spun lui Isus ceea ce au făcut, însă acest fapt nu îi este comunicat și cititorului. După Marcu, Isus a plecat „cu o barcă spre un loc retras”. După Luca (gr.), el „s-a retras într-o cetate numită Betsaida”. Luca cunoaște totuși expresia *erêmos topos*, „ținut pustiu”, pe care o menționează mai târziu (v. 12), însă se referă imediat la Betsaida, menționată mai departe într-un pasaj din *Mc* (6,45), pe care îl va

omite. Astfel, cititorii lui Luca vor cunoaște Betsaida din plângerea asupra celor trei cetăți din regiunea lacului (cf. 10, 17). Marcu spune că Isus și discipolii săi s-au dus cu o barcă într-un loc retras, unde o mare mulțime de oameni a alergat pe jos. Deja menționând Betsaida, Luca probabil a urmărit să le ofere cititorilor săi un loc specific de referință, chiar dacă minunea pâinilor n-a fost înfăptuită exact acolo. Nu este necesar să credem că localitatea menționată ar fi Betsaida-Iulia (ruinele lui *et-Tell*), atât de departe de lac. Ne putem gândi la satul Betsaida, situat aproape de lac și locuit de pescari și a cărui existență este amintită de către *Khirbet el-Araj*. Dacă a doua minune a pâinilor avusese loc, se pare, la Decapole, locul celei dintâi se afla la Gaulanitida, teritoriul lui Filip (cf. explicațiile noastre la Lc 3,1).

După cum Isus a fost primit de mulțime cu altă ocazie (8,40), tot așa și Isus primește acum mulțimile (9, 11) și continuă să le vorbească până la lăsatul serii. În cei trei sinoptici, discipolii sunt cei care îi propun lui Isus să dea drumul mulțimii, însă în a patra Evanghelie Isus este cel care ia inițiativa (6,5). Tradiția cea mai veche pare să-și fi amintit că Isus a spus: „Dați-le voi să mănânce!” De fapt, Isus a dat mulțimii să mănânce, însă cu participarea discipolilor. Matei accentuează rolul lor când spune „și discipolii le-au dat (pâinile) mulțimilor” (14,19), în timp ce pentru Marcu/Luca rolul lor pare să constea în a pune alimentele înaintea mulțimii, și nu să le distribuie. În Ioan, ei nu intervin decât pentru a aduna resturile. Doar cea de-a patra Evanghelie spune clar că din resturi s-au umplut douăsprezece coșuri. După cum *kophinos* era și o unitate de măsură, putem crede că în sinoptici „douăsprezece coșuri” reprezintă estimarea unei mari cantități de resturi adunate. Numărul „doisprezece” trebuie să fi fost ales din pricina celor „doisprezece” discipoli, sau mai curând a celor „douăsprezece” triburi ale lui Israel, reprezentând întregul popor mesianic.

Interpretare mesianică

Fără a vrea să repetăm cu de-amănuntul argumentarea propusă în altă parte (*excursus* 6 din *Matthew* și *Matteo*), credem că este necesar să amintim aici în linii mari o interpretare a minunii, recunoscută în formularea sa mai veche. După Marcu, atunci când Isus vede mulțimea de oameni, i se face milă, „pentru că erau ca oile care nu au păstor”, și „a început să-i învețe multe” (6,34). Putem crede că Marcu a vrut să-l reprezinte pe Isus ca un păstor care hrănește poporul prin învățătura sa, ca și cum și-ar aduce aminte de pasajul din Dt 8,3: „Nu numai cu pâine trăiește omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (cf. Mt 4,4). Interpretarea originală a minunii pâinilor se poate formula astfel: Isus este păstorul mesianic

care hrănește poporul lui Dumnezeu escatologic, sau, cu alte cuvinte, Isus efectuează în mod simbolic adunarea poporului lui Dumnezeu așteptat pentru sfârșitul timpului în împărăție (cf. *Ez* 34,13; *In* 11,52). Întotdeauna, după Marcu, Isus le cere oamenilor „să se așeze toți grupuri-grupuri, pe iarba verde”. Dacă Isus invită în acest fel mulțimea să se așeze ca pentru ospăț, oare nu este el regele mesianic ce anticipează în mod simbolic banchetul escatologic (*Mt* 8,11) și care va servi poporul pe care trebuie să-l răscumpere? Concluzia pe care o întâlnim în cei trei sinoptici, „toți au mâncat și s-au săturat” (cf. *Lc* 9,17), ar trebui să aibă și ea o semnificație mesianică, datorită textelor din *Mt* 5,6/*Lc* 6,21 și a celor din *Vechiul Testament*, precum ar fi *Is* 25,6; *Ier* 31,14 și *Ps* 22,27. Formarea grupurilor de câte o sută și de câte cincizeci (*Mc* 6,40) ar putea conține o aluzie la exod (cf. *Ex* 18,21.25). Qumran acceptă acest gen de formulare în descrierea armatei pentru războiul sfânt (1 *QM* IV, 1-5) și pentru alte speculații escatologice (1 *QS* II, 21 ș.u.; 1 *QSa* I, 14 ș.u.; *CD* XIII, 1).

Interpretare euharistică

Relatarea celei de-a doua înmulțiri a pâinii (*Mt* 15, *Mc* 8) conține unele trăsături euharistice accentuate, pe când cea a lui Ioan (6,1-15) este urmată de discursul asupra pâinii vieții, care sugerează o interpretare euharistică a minunii. Întrucât această semnificație nu apare cu claritate în prima rela-tare sinoptică, este posibil ca sensul euharistic al episodului să fi fost recunoscut o singură dată și sugerat prin modificări lejere în redactarea textului primitiv. Exegeza științifică acceptă sensul simbolic doar cu anumite rețineri, deoarece în acest domeniu cercetarea poate ceda ușor demersurile spre o speculație imaginativă. Gestul binecuvântării pâinii, de exemplu, nu trimite în mod necesar la Euharistie, întrucât orice evreu observant proceda la fel când conducea o masă. Pe de altă parte, „frângerea pâinii” pare a fi în *Mc* 6,41 o trăsătură redacțională dependentă de ultima cină (14,22). Marcu a făcut o prezentare separată și diferită împărțirii peștilor, deoarece aceștia nu apăreau la masa euharistică. Deosebirea este mult mai clară în Matei, care menționează mai întâi cei doi pești, însă pare să-i uite mai apoi. Dacă, după cum am văzut, Matei accentuează rolul discipolilor la împărțirea pâinilor, el a putut proceda astfel sub influența catehezei euharistice primare care-i reprezenta pe apostoli ca prezidând în locul lui Cristos comemorarea ultimei cine.

Fără îndoială, comunitatea primară, probabil chiar Isus însuși și discipolii vedeau un raport între înmulțirea minunată a pâinilor și episodul manei din perioada mozaică (*Ex* 16). De fapt, *In* (6,32) trimite în mod explicit la credința că Moise ar fi dat pâine venită din cer poporului (cf. *Ps* 78,24;

105,40). Foarte curând se va recunoaște în Isus profetul ultimelor timpuri (*In* 6,14), care hrănește poporul mesianic, după cum și Dumnezeu însuși îi hrănește pe cei eliberați din sclavie și din păcat.

Pare deci posibil să conchidem că tradiția primară a recunoscut mai curând o semnificație *mesianică* a minunii pâinilor, dar că interpretarea *euharistică* a fost adăugată în lumina cultului eclezial. Nimic din text nu ne determină să punem la îndoială minunea ca fapt istoric. Și aceasta am susținut-o împreună cu alți autori¹⁰². Ipoteza istorică se fondează pe substanța relatărilor evanghelice, iar cine vrea să nege realitatea faptelor trebuie să-și apere poziția față de aceste texte. Și nu este lucru ușor pentru minunea pâinilor.

§ 43. MĂRTURISIREA LUI PETRU ȘI PRIMA ANUNȚARE A PĂTIMIRII (9,18-22)

¹⁸ Pe când era singur în rugăciune, iar discipolii erau cu el, [Isus] i-a întrebat, zicând: „Cine spun mulțimile că sunt eu?”

¹⁹ Ei i-au răspuns: „«Ioan Botezătorul», alții «Ilie», iar alții că «a înviat unul dintre profeții cei vechi»”.

²⁰ El le-a spus: „Dar voi cine spuneți că sunt?” Atunci, răspunzând, Petru a zis: „Cristosul lui Dumnezeu!”

²¹ Dar el le-a interzis cu strictețe să spună aceasta cuiva,

²² zicând: „Fiul Omului trebuie să sufere multe, să fie respins de bătrâni, de arhieriei și de cărturari, să fie ucis și a treia zi să învie”.

Luca nu relatează nicidecum mersul miraculos al lui Isus pe apă, evident din pricina marii sale omisiuni din *Mc* 6,45–8,26, care propriu-zis începe aici (cf. *Introdúcere* I, b). Dacă se presupune că – ceea ce este și foarte probabil (cf. H. SCHÜRMANN, I, p. 527) – el cunoștea acest material marcian, ar trebui pusă această întrebare: de ce a omis să relateze un material atât de bine atestat în tradiție (Marcu/Matei/Ioan)? Oare îi era teamă ca o astfel de minune să nu fie greșit interpretată de cititorii săi greco-romani și înțeleasă ca o faptă de bravură asemănătoare celor care erau atribuite unor eroi elenistici sau indieni (paralele posibile în R. BULTMANN, p. 290 ș.u.)?

¹⁰² Vezi I. DE LA POTTERIE, „Le sens primitif de la multiplication des pains”, în J. DUPONT, ed., *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux-Louvain 1975, 320-327, și W.R. STEGNER, „Lucan Priority in the Feeding of the Five Thousand”, în *Biblical Research* 21 (1976), 19-28. Prin vocabularul folosit, notița despre Elizeu este mult mai aproape de *In* 6,9 decât versiunea sinoptică a înmulțirii pâinilor, prin folosirea unui cuvânt rar, *paidarion*, „băiat”, menționarea „pâinilor de orz” și întrebarea servitorului: „Ce să dau eu de aici la o sută de oameni?”. Se pare că trebuie recunoscută împreună cu A. PLUMMER istoricitatea înmulțirii pâinilor (p. 245). Este posibil ca beneficiarii să fi fost chiar oamenii din regiune. J. JEREMIAS consideră totuși că la baza istorisirii ar putea sta o întâlnire de-a lui Isus cu o caravană de pelerini care se îndreptau la Ierusalim pentru sărbătoarea Paștelui (*TWNT* 5, 898). Ioan scrie că „Paștele, sărbătoarea iudeilor, era aproape”.

Isus este Mesia? (9,18-21)

Episodul mărturisirii lui Petru la Cezareea dobândește o importanță foarte mare în versiunea lui Matei, datorită promisiunii lui Petru, pe care doar el o relatează, într-un text (16,17-19) care avea să contribuie la orientarea Bisericii către instituția monarhică (cf. *Matthieu*, p. 207-219). Luca omite să menționeze unde a avut loc mărturisirea, probabil deoarece, din oarecare motiv (cf. și *Introdúcere* I, b), el omite să facă referire la orice călătorie a lui Isus pe un teritoriu păgân. Misiunea printre non-evrei nu va fi menționată decât mai târziu (cf. *Fap* 2,39; 10,45). Chiar dacă Cezareea lui Filip se afla între limitele vechiului regat al lui Irod cel Mare și cădea sub jurisdicția fiului său Filip (cf. *Lc* 3,1), populația orașului și cea din împrejurimi era în mare parte păgână.

Luca îl arată încă o dată pe Isus în rugăciune în cele mai importante momente ale ministerului său (cf. 6,12). În prima întrebare a lui Isus se citește în Luca *ochloi*, „mulțimi”, în loc de *anthrôpoi*, „oameni” (Marcu/Matei). În *Mt* 16,13 se citește „Fiul Omului” pentru „eu” din Marcu, o identificare semnificativă: Matei a crezut că „Fiul Omului” era mai potrivit în acest context de revelare. Formula folosită pentru răspunsul discipolilor se aseamănă mult cu *Lc* 9,8, unde intervine Irod, și pe care aceeași tradiție a putut să o folosească în ambele cazuri. Doar Matei îl menționează pe Ieremia ca unul dintre profeți și tot el este singurul care îl citează și în altă parte (2,27; 27,9). A doua întrebare a lui Isus subliniază „voi”, punându-i pe discipoli în contrast cu mulțimea. În versetul următor, Petru apare în mod clar ca portavoce a celor doisprezece, rol pe care și în acest caz și-l asumă din cauza caracterului său impulsiv și spontan. În Marcu el răspunde simplu: „Tu ești Cristos”, ceea ce devine în Luca „Cristosul lui Dumnezeu” (*ho Christos tou Theou*). Acest titlu apare de mai multe ori în *Vechiul Testament* pentru a-l desemna pe regele Davidic (cf. *2Sam* 1,14 ș.u.), sau pe Mesia, de exemplu, sub forma *ho Cristos Kyriou*, „Cristosul Domnului” (*Lc* 2,26). Este interesant să notăm că doar Luca afirmă în mod explicit că Isus a intrat în Ierusalim ca Rege-Mesia (19,12.38), titlu care l-a desemnat deja la buna-vestire (1,32 ș.u.). Chiar dacă există o cristologie lucană propriu-zisă (cf. *Introdúcere* IV, b, 1), „Cristosul Domnului” nu o reflectă în mod deosebit, nu mai mult aici decât în 23,35, dar se poate spune în mod corect că Luca a surprins în titlu mai mult decât ceea ce însuși Petru a vrut să exprime (I.H. MARSHALL, p. 366).

În timp ce în Marcu și Luca recunoașterea mesianității lui Isus din partea lui Petru constituie o nouă desfășurare, nu este la fel și în Matei, care cu două capitole înainte relatase mărturisirea celor care erau în barcă: „Cu adevărat ești Fiul lui Dumnezeu!” (14,33) Probabil din acest motiv Matei

a adăugat „Fiul Dumnezeului cel viu!” la mărturisirea lui Petru în Cezareea (16,16). Matei mai are și cea mai explicită formulare a poruncii tăcerii: „atunci le-a poruncit discipolilor să nu spună nimănui că el este Cristos” (16,20). „Și le-a poruncit să nu vorbească nimănui despre el” (Mc 8,30) și „să nu spună aceasta cuiva” (Lc 9,21) lasă neclară semnificația acestei interdicții. Cu siguranță Isus le-a cerut discipolilor să nu proclame că el era Cristos, din două motive principale: autoritățile s-ar fi alarmat aflând de apariția unui nou mesia; așteptarea populară naționalistă îi împiedica pe oameni să perceapă caracterul propriu al misiunii adevăratului Mesia, pe care-l anunțase *Vechiul Testament*. Textul nu sugerează cu siguranță faptul că Isus ignora să fie Mesia sau că va păstra tăcerea în această privință până în momentul pătimirii (cf. Mc 14,62).

Prima prevestire a pătimirii (9,22)

Această primă anunțare a pătimirii și morții lui Isus cu siguranță are scopul de a disipa orice neînțelegere: da, Isus este Mesia, însă nu eliberatorul așteptat de mulți; el va aduce mântuirea prin moartea sa ca Slujitor Suferind (Is 53). Pentru Bundy, și alții împreună cu el, *cele trei preziceri ale pătimirii* aparțin domeniului teoriei creștine și vizează să-l pregătească pe cititor pentru ceea ce trebuie să se întâmple. Ele joacă un rol apologetic, experimentând vocea Bisericii ce proclamă că Isus este Mesia, în ciuda suferințelor și morții sale. Aceste preziceri sunt modelate pe evenimentele cunoscute de istorie (*vaticinia ex eventu*). Această interpretare nu este totuși lipsită de dificultate, după cum Bundy însuși o recunoaște. Marcu, de exemplu, prezentat ca redactor *ex eventu* al prezicerilor, scrie totuși că Isus va învia „după trei zile” (8,31), ceea ce este ciudat, întrucât această formulă nu corespunde faptului că Marcu însuși descrie descoperirea mormântului gol în „a treia zi” (W.E. BUNDY, p. 298). Și mai surprinzător este faptul că aceste preziceri nu afirmă, precum atâtea texte din *Noul Testament*, că Isus trebuie să moară „după Scripturi” (cf. Lc 24,25-27). Este adevărat în aceeași măsură că prezicerile nu se leagă ferm de contextul lor imediat, ele survenind în mod dramatic la intervale regulate (p. 297). Să conchidem doar că Marcu le-a editat, și nu că le-a inventat. Trebuie să reținem, mi se pare, acest minim: Isus a prezis moartea sa cel puțin o dată, printr-o formulă care poate fi posibil de determinat (cf. Lc 9,44). Se va admite, pe de altă parte, fără dificultate, că prezicerile, cele care ne-au parvenit, au putut fi modificate, pentru a fi mai conforme cu ceea ce urmează să se întâmple.

După cum vom indica, a doua prezicere (Lc 9,44) trebuie să se apropie cel mai mult de cuvântul original al lui Isus. Pe de altă parte, Lc 9,22 urmează îndeaproape pe Mc 8,31. Bătrânii, arhieriei și cărturarii reprezintă cele trei grupări ce constituie Sinedriul responsabil de moartea lui Isus. În

prezentul context, verbul *pathein* înseamnă propriu-zis „a suferi”, chiar dacă în opera lui Luca termenul evocă și ideea de a „suferi până la moarte” (22,15; 24,26.46; *Fap* 1,3; 3,18; 17,3). Aceste referințe indică și faptul că Luca a atribuit o importanță particulară necesității (*dei*, „trebuie”) pătimirii ca împlinire a voinței lui Dumnezeu manifestată în *Scriptură* (cf. 18,31). „Să fie respins”, care provine tot din Marcu, trebuie să se inspire la o ultimă analiză din *Ps* 118,22, „piatra unghiulară”, cum sugerează *Lc* 20,17.

Când Luca scrie „a treia zi să învie (din morți)”, în loc de „după trei zile” (Marcu), credem că el adaptează textul la eveniment. Am discutat în *Matthieu* (p. 224) sensul și originea acestor indicații temporale. Vrem să adăugăm aici și o altă explicație posibilă. După R.J. DALY, „a treia zi” ar face trimitere la folosirea acestei expresii în tradiția iudaică, mai mult sau mai puțin în timpul lui Cristos, unde se folosește pentru a vorbi despre un interval de timp în care un dezastru sau o nenorocire sunt evitate și înlocuite printr-o perioadă de mântuire. Expresia enigmatică „după *Scripturi*” din *1Cor* 15,4 se referă, după DALY, nu direct la înviere, ci la noutatea salvifică deja reprezentată prin sacrificiul lui Isaac și împlinită în moartea și învierea lui Isus¹⁰³.

Există un remarcabil acord între *Lc* 9,22 și *Mt* 16,21 în folosirea formulei „a treia zi” și a lui *egerthênai*, „a învia” (intransitivul pasiv al lui *egei-rein*), în locul lui *anastênai* (*Mc* 8,31), „să se ridice (din morți)”, cuvânt înrudit cu *anastasis*, „înviere” (cf. *Lc* 4,31 și M. ZERWICK § 231). După I.H. MARSHAL, vocea pasivă folosită în Matei/Luca „accentuează ideea că Dumnezeu l-a înviat pe Isus, noțiune deja prezentă în verbul folosit de Marcu; a spune că, pentru Marcu, Isus a înviat de la sine poate fi un fapt comun (cf. H. SCHÜRMANN I, p. 535), însă acesta nu rezistă la critică” (p. 371). Diferențele dintre formulările primei preziceri indică faptul că ea era prezentă în diverse tradiții mai mult sau mai puțin independente.

Unii comentatori admit că Isus prevăzuse că va fi reabilitat după moarte, însă aceștia neagă că ar fi prezis propria înviere. Este o poziție discutabilă, deoarece pentru un trimis al lui Dumnezeu condamnat pe nedrept la moarte învierea constituie reabilitarea necesară. Ne putem gândi și la reabilitarea lui Iob, care întrevedea un fel de înviere viitoare (19,25-27).

¹⁰³ Adaptarea mea la R.J. DALY, *Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian Background before Origen*, Washington DC 1978, 184. El se referă la K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift: Früeste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor. 15,3-5*, Freiburg 1968. Despre folosirea tipologiei lui Isaac în *Noul Testament*, vezi *Religious Studies Bulletin* 1 (1981), 37-45. Se citește într-un midrash: „Abraham a luat lemnele, le-a pus pe umerii fiului său, Isaac, asemenea unui om care poartă pe spatele său o cruce” (*Genesis Rabbah* 56). Dacă această interpretare era cunoscută de evanghelistul Ioan sau de către sursa acestuia, se poate atribui la tipologia lui Isaac faptul că pentru *In* 19,17 Isus își poartă propria cruce (cf. *Matthieu*, 376, și observațiile noastre la *Lc* 9,23 și 14,27). Vezi și n. 132.

§ 44. CONDIȚIILE URMĂRII LUI ISUS (9,23-27)

²³ Apoi le spunea tuturor: „Dacă cineva vrea să vină după mine, să renunțe la sine, să-și ia crucea în fiecare zi și să mă urmeze.

²⁴ Căci cine vrea să-și salveze viața o va pierde, cine însă își va pierde viața pentru mine acela o va salva.

²⁵ Așadar, ce-i folosește omului dacă a câștigat lumea întreagă, dar se pierde sau se ruinează pe sine?

²⁶ Căci, dacă cineva se rușinează de mine și de cuvintele mele, și Fiul Omului se va rușina de el, când va veni în gloria sa și a Tatălui și a sfinților îngeri.

²⁷ Adevărat vă spun: sunt unii dintre cei de față care nu vor gusta moartea până când nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu”.

Luca a omis mustrarea adresată de Petru lui Isus, și ceea ce urmează în Marcu/Matei, din două motive posibile: pentru a evita declarațiile care ar fi în dezacord cu teoria *crux ad gloriam*, „către glorie prin cruce”, exprimată clar de către evanghelist (9,22; 17,25; 24,26); pentru a putea omite și mustrarea dură adresată de Isus lui Petru. Pe de altă parte, Luca ar putea astfel să prezinte mai clar condițiile pentru a fi discipol (9,23-27) ca fiind legate de destinul lui Isus însuși, formulat în prima prezicere a pătimirii. „Le spunea tuturor” indică în mod clar: condițiile care urmează sunt adresate tuturor discipolilor (cf. 6,13), și nu doar celor doisprezece. „Tuturor” ar putea face referire și la mulțimile din episodul cu înmulțirea pâinilor, întrucât în Luca acestea nu au fost trimise și nici nu s-a semnalat vreo schimbare a locului.

Ideea renunțării nu apare decât aici (Lc 9,23) și în paralelele din Mc 8,34 și Mt 16,24; aceea de a purta propria cruce va apărea în Lc 14,27 (Mt 10,38). Despre „a purta crucea” ca temă *posibilă* a îndemnului din gura lui Isus, vezi *Matthieu*, p. 226. Tipologia lui Isaac mai trebuie luată în considerare și aici (vezi n. 101); ceea ce probabil însuși Ioan a făcut când a scris că Isus, „purtându-și singur crucea, a ieșit spre Golgota” (19,17). În toată logica, renunțarea poate conduce până la a fi reprezentat pe sine însuși ca un condamnat în ochii lumii, ca o persoană care și-a încredințat viața împărăției, în urmarea lui Cristos. Rom 6,1-11 dezvoltă o idee asemănătoare într-o perspectivă postpascală. Cele două versete care urmează în Luca (24-25) continuă îndemnul la renunțare: se cere un sacrificiu total, chiar și al vieții, dacă se consideră necesar pentru a-l urma pe Isus, deoarece ceea ce de fapt este în joc este adevărata mântuire a persoanei pentru viața eternă (cf. In 12,25). Cu alte cuvinte, renunțarea este strict legată de mântuire, întrucât este o dispoziție necesară pentru cel care vrea să-l urmeze pe Isus. După cum am explicat cu de-amănuntul în introducere, adăugarea expresiei „în fiecare zi” la „a purtat propria cruce” din Marcu reflectă în Luca

tendința de a actualiza și de a individualiza escatologia (IV, c, 2). Precizarea este astfel legată de insistența asupra „convertirii” ca o dispoziție morală permanentă a vieții creștine (cf. 13,3-5). O paralelă apropiată, aproape ca un „dublet” în *Lc* 9,24, se află în 17, 33, iar o expresie asemănătoare figurează în *Mt* 10,39, fără a vorbi despre alte paralele din *Mt* 16 și *Mc* 8.

„Înainte a acestei generații adulate și păcătoase” din paralela la *Mc* 8,38 nu figurează în *Lc* 9,26, însă îl găsim mai departe, în 9,41. În *Lc* 9,26, Isus vorbește despre venirea Fiului Omului în „gloria sa și a Tatălui și a sfinților îngeri”; de comparat cu formularea lui Marcu: „în gloria Tatălui său cu îngerii cei sfinți”. Adăugarea expresiei „gloria sa” trebuie să reflecte în Luca o cristologie mai veche, deoarece i se atribuie Fiului Omului acum o glorie care este a sa¹⁰⁴. Așteptarea venirii (a doua) Fiului Omului cu îngerii (sfinți) ar putea depinde de *Zah* 14,5, care exprimă această speranță: „Atunci va veni Domnul Dumnezeu meu și toți sfinții împreună cu el”. Pentru Matei, Fiul Omului trebuie să vină „cu îngerii săi” (16,27), declarație căreia îi găsim echivalentul la Paul, unde vorbește despre ziua în care va veni „Domnul Isus împreună cu toți sfinții săi” (1*Tes* 3,13).

În ciuda afirmațiilor contrare, nu există vreun motiv serios să credem că Isus făcea deosebire între el însuși și viitorul Fiu al Omului. După cum a observat J. JEREMIAS, când vorbește despre Fiul Omului la a treia persoană, „Isus nu deosebește între două persoane diferite, ci între statutul său prezent și *status exaltationis*”. Persoana a treia exprimă „relația misterioasă” care există între el și Fiul Omului. Isus nu este încă Fiul Omului, însă va fi înălțat la rangul de „Fiu al Omului” (*Théologie de Nouveau Testament*, 344 ș.u.). Vezi o expunere mai completă a acestei probleme, cu o critică a poziției lui Tödt, în *Matthew*, p. 140-148, și *Matteo*, p. 148-156.

Dintre numeroasele explicații propuse pentru versetul dificil din *Lc* 9,27 (A. PLUMER, p. 249, ne enumeră 7), trebuie, fără îndoială, să o preferăm pe următoarea: viitoarea distrugere a Ierusalimului va fi semnul venirii împărăției (cf. *Mc* 9,1), iar unii contemporani ai lui Isus îi vor fi martori. Mai putem crede că Luca recunoaște venirea împărăției în învierea lui Isus și evenimentele Rusaliilor. Pe de altă parte, considerăm că am demonstrat faptul că, scriind „îl vor vedea pe Fiul Omului venind în împărăția lui”, Matei (16,28) se gândea la venirea lui Cristos înviat în mijlocul alor săi (cf. 28, 18-20)¹⁰⁵. Expresia „a gusta moartea” (în cei 3 sinoptici: gr.) apare și în alte locuri (*In* 8,52; *Evr* 2,9) când este vorba despre moartea ca experiență dureroasă.

¹⁰⁴ Cf. A. ROOSEN, „...«quand il viendra dans la gloire des saints anges» (*Lc* 9,26)”, în *Pâque du Christ*, Mélanges Durrwell, Paris 1982, 147-158.

¹⁰⁵ Cf. L. SABOURIN, „La venue prochaine du Fils de l’homme d’après *Mt* 10,23b”, în *Home-naje a Juan Prado*, Madrid 1975, 373-386, sau în limba engleză în *BibTB* 7 (1977), 3-11.

§ 45. SCHIMBAREA LA FAȚĂ (9,28-36)

²⁸ Cam la opt zile după aceste cuvinte, i-a luat cu sine pe Petru, pe Ioan și pe Iacob și s-a urcat pe munte ca să se roage.

²⁹ Și, în timp ce se ruga, înfățișarea feței lui s-a schimbat, iar îmbrăcămintea lui a devenit albă, strălucitoare.

³⁰ Și iată, doi bărbați vorbeau cu el: aceștia erau Moise și Ilie

³¹ care, apărând în glorie, vorbeau despre plecarea lui care avea să se împlinească în Ierusalim.

³² Iar Petru și cei care erau cu el erau toropiți de somn; când s-au trezit, au văzut gloria lui și pe cei doi bărbați care stăteau de vorbă cu el.

³³ Când aceștia s-au îndepărtat de el, Petru i-a spus lui Isus: „Învățătorule, e bine că suntem aici; să facem trei colibe, una pentru tine, una pentru Moise și una pentru Ilie”, neștiind, de fapt, ce zice.

³⁴ Pe când spunea acestea, a apărut un nor și i-a învăluit în umbră, iar ei s-au înspăimântat când au intrat în nor.

³⁵ Atunci a fost o voce din nor spunând: „Acesta este Fiul meu cel ales; ascultați de el!”

³⁶ Îndată ce a încetat vocea, Isus se afla singur. Iar ei au tăcut și nu au spus nimă-nui în zilele acelea ce au văzut.

Nu la întâmplare le-a fost acordată discipolilor o anticipare a gloriei viitoare a lui Isus la puțin timp după prima anunțare a pătimirii. După cum o indică mustrarea pe care Petru i-a adresat-o lui Isus (*Mc* 8,32), perspectiva pătimirii lui Isus i-a consternat și i-a înspăimântat pe discipoli (*Mc* 10,32). Ar trebui ca măcar unii reprezentanți ai celor doisprezece să fi fost gratificați de o viziune trecătoare a celeilalte laturi a misterului, aspectul luminos, iar această revelație s-ar potrivi mai bine temei lucane *crux ad gloriam* (cf. § 44). În comentariul la *Mt* 17,1-8 am discutat destul de complet – și pe secțiuni – diferitele probleme pe care le ridică schimbarea la față pentru exeget și pentru teolog. Se poate accepta ca episodul misterios să fie catalogat ca „mit” (Dibelius), dacă prin mit se înțelege un „eveniment supranatural descris în limbaj biblic”. I.H. MARSHALL consideră necesar să se admită că un *eveniment* a dat naștere povestirii transfigurării (p. 381).

Este posibil ca „Poemul celor patru nopți”, inserat în targumul palestinian la *Ex* 12,42, să fi influențat desfășurarea episodului schimbării la față, îndeosebi un pasaj în care este vorba despre Moise, despre Regele Mesia și despre Cuvânt¹⁰⁶. O altă scriere iudaică veche, *Testamentul celor 12 patriarhi* (cf. n. 104), conține un pasaj teofanic, asociat cu *aqéda* („legarea”) lui

¹⁰⁶ „A patra noapte (va fi aceea) când lumea va ajunge la sfârșitul ei pentru a fi dizolvată; jugurile de fier vor fi rupte și generațiile de necredincioși vor fi distruse. Și Moise va ieși din deșert. Unul va merge în fruntea unei trupe (*sau* pe culmea unui nor) și celălalt va conduce altă trupă și Cuvântul său va merge între cei doi și ei vor merge împreună”.

Isaac, cu trăsături ce ar putea fi puse în relație cu relatările evanghelice ale botezului și transfigurării: „Cerurile se vor deschide și din templul gloriei va veni asupra lui sfințirea, cu vocea Tatălui, precum cea a lui Abraham către Isaac. Și gloria Celui Preaînalt va fi proclamată asupra lui ” (*Levi* 18,6). În acest text se recunoaște cu ușurință influența din *Enoh* 49,3 și din *Is* 11,2. Schimbarea la față are loc, după Luca, „cam la opt zile după” anunțarea pătimirii sau a învățăturii care îi urmează. Însă *Targumul Pseudo-Ionatan* împarte în „opt zile” faptele din *Ex* 19 și 24, și fixează în „a șasea zi” revelarea lui Iahve către Moise și dăruirea Legii. Ni se propune¹⁰⁷ să vedem în aceste precizări temporale anumite raporturi cu cele „șase zile” din *Mc* 9,2/*Mt* 17,1 și cele „opt zile” din *Lc* 9,28. Relatările transfigurării, mai ales a lui Luca, conțin alte aluzii la exod, după cum vom vedea.

În 9,28, ca și în 8,51 și chiar în *Fap* 1,13, Luca îl numește pe Ioan imediat după Petru, loc ce îi revenea lui Iacob în Marcu/Matei. Împreună cu ei, scrie Luca, Isus „s-a urcat pe munte, ca să se roage”. „Muntele” (doar în Luca) este mult mai clar muntele revelației decât „muntele înalt” din Matei/Marcu (cf. n. 64). În Luca, transfigurarea pare să *rezulte* din rugăciunea sa, ca atunci când „cerul s-a deschis și Duhul Sfânt a coborât asupra lui” la botez (cf. 3,21 ș.u.). Matei și Luca corespund în relatarea schimbării la față a lui Isus, chiar și a îmbrăcămînții (Marcu). Dat fiind faptul că de partea lui *to prosôpon*, „înfățișare”, există mai puține contacte verbale în menționarea schimbării faciale, acordul parțial Matei/Luca ar trebui să depindă mai curând de un izvor oral decât de unul scris. În Matei și în Marcu, *metamorphēin* servește pentru a exprima schimbarea aspectului lui Isus. Probabil, Luca a evitat acest termen, întrucât putea să le sugereze cititorilor săi greco-romani metamorfoze simbolice folosite în misterele elenistice, pentru a exprima eliberarea din sclavia trupului și intrarea într-o condiție glorioasă sau divină (cf. *TWNT* 4, p. 764). În Evanghelii, transfigurarea lui Isus apare ca operă a lui Dumnezeu – este folosit pasivul teologic – și pare să anunțe cu anticipație împlinirea profețiilor apocaliptice, cum ar fi aceasta: „Și cei înțelepți vor lumina ca strălucirea cerului și cei care vor fi îndrumați pe mulți pe calea dreptății vor fi ca stelele în vecii vecilor” (*Dan* 12,3). Chipul strălucitor, hainele albe, norul luminos, frica martorilor sunt trăsături atât de comune scenelor care-i evocă pe Fiul Omului apocaliptic și pe ființele

¹⁰⁷ Vezi A. SERRA, „Le tradizioni della teofania sinaitica nel Targum dello Pseudo-Jonathan Es. 19,24 e in Giov. 1,19–2,12”, în *Marianum* 33 (1971), 12. După W. GERBER, reprezentarea metamorfozei lui Isus face trimitere la noțiuni mai vechi care au fost preluate în literatura iudaică posterioară, apocaliptică și mistică („Die Metamorphose Jesu, Mark. 9,2f. par.”, în *Theologische Zeitschrift* 23, 1967, 385-395). Pentru M.E. THRALL, scopul principal al relatării schimbării la față, după Marcu, ar fi acela de a evidenția superioritatea lui Isus în raport cu Ilie și Moise (*NTS* 16 [1970], 305-317), însă după J.A. ZIESLER, Ilie este ca un precursor al lui Isus, iar Moise ca predecesorul acestuia (*ExpT* 81 [1970], 263-268).

umane devenite „cerești” prin înviere. Versiunea lui Matei este mai apocaliptică, ceea ce corespunde cu caracterul întregii sale Evanghelii (cf. n. 106). El scrie, de exemplu: când discipolii au auzit vocea din cer, ei „au căzut cu fața la pământ și au fost cuprinși de o mare spaimă”. Isus a venit, i-a atins și le-a zis: „Ridicați-vă, nu vă temeți!” (17,6 ș.u.) Aceste aspecte urmează o schemă asemănătoare, de exemplu, cea pe care o întâlnim în *Dan* 10.

Doxa și exodos

Ne putem întreba de ce Luca face referire la Moise și la Ilie cu formula „doi bărbați”, chiar dacă el folosește aceeași expresie pentru cei doi vizitatori angelici din 24,4 și *Fap* 1,10. Întrucât cuvântul *doxa*, „glorie”, apare de două ori în relatarea celei de-a treia Evanghelii, putem crede că „gloria” reprezintă aici punctul frapant al cristofaniei transfigurării. Să amintim că doar Luca scrie în 9,26 că „Fiul Omului trebuie să vină în gloria sa”. Trebuie să mai ținem cont și de alt aspect lucan important, legat tot de ideea gloriei. Doar Luca le spune cititorilor săi că Moise și Ilie vorbesc despre *exodos*-ul lui Isus, despre „plecarea” sa, care va avea loc la Ierusalim. Oaspeții cerești insistă deci, ca și Luca însuși, pe faptul că necesara pătimire/intrare în glorie (24,26) se va întâmpla la Ierusalim, ca și înălțarea, expresie vizibilă a misterului lui *exodos* (24,51; *Fap* 1,9). Termenul *exodos* semnifică „moartea” în *Înt* 3,2; 7,6 și *1Pt* 1,15. În *Lc* 9,31, folosirea lui *exodos* pentru Isus a putut fi sugerată prin reprezentarea plecării lui Ilie din această lume ca un exod particular (cf. 9,51).

Doar Luca afirmă că discipolii „erau toropiți de somn”, prin referință, probabil, la viitorul episod din Ghetsemani, unde figurează același verb *katabareô* (*Mc* 14,40). „Neștiind, de fapt, ce zice” (*Lc* 9,33) ne poartă cu gândul tot la Ghetsemani: „și nu știau ce să-i răspundă” (*Mc* 15,40). Corturile pe care Petru sugerează să le ridice (gr. „să le facă”) sunt copii terestre ale locuințelor cerești pe care *Lc* 16,9 le numește „corturi veșnice”.

Norul și vocea

Mai mult decât alți autori ai *Noului Testament*, Luca vede cu plăcere speranțele apocalipsului, escatologia însăși realizată în persoana lui Isus. Acest aspect apare îndeosebi în versiunea sa a misterului transfigurării. Doar Luca spune că discipolii „au văzut gloria lui” (9,32). Pentru Luca, transfigurarea anticipează într-un oarecare mod glorificarea lui Isus, trecând dincolo de moarte, văzută ca un *exodos*. Pe de altă parte, vocea din ceruri face trimitere la botez, simbol al misterului pascal, și chiar la anunțarea Mariei, prin folosirea lui *episkiazein*, „a învălui în umbră”, asemenea unui „nor”¹⁰⁸.

¹⁰⁸ *Lc* 1,35; 9,34. Asupra acestui argument, vezi L. LEGRAND, „L'arrière-plan...”, p. 175, care face trimitere la LAMPE, „The Holy Spirit...” (cf. bibliografie). Trăsăturile apocaliptice

În expresia „când ei au intrat”, „ei” ar trebui să se refere la grupul lui Isus și al celor doi oaspeți cerești, însă nu este exclus ca norul să-i fi învăluit și pe apostoli, de unde și frica lor (*Lc* 9,34; cf. *Mc* 9,6; *Mt* 17,6). Diverse aspecte ale relatării lui Luca sugerează că pentru el norul transfigurării nu este doar norul apocaliptic al parusiei (întoarcerea Fiului Omului); este un nor teofanic, semn al prezenței lui Dumnezeu (L. LEGRAND, p. 174), iar prezența divină este cu siguranță o trăsătură centrală a misterului întrupării, după cum Luca a accentuat în relatarea bunevestiri (1,26-38). Această schimbare de perspectivă a fost posibilă prin inserarea titlului „Fiul lui Dumnezeu” în contextele în care este vorba mai curând de „Fiul Omului” (*Lc* 22,69 ș.u.; *TWNT* 9, p. 989, n. 278).

În cele trei relatări ale transfigurării, vocea cerească vorbește despre Isus la persoana a treia și se adresează discipolilor, pe când în relatarea botezului din Marcu/Luca se folosește persoana a doua, adresându-i-se lui Isus însuși. După cum am indicat în comentariul nostru la *Lc* 3,22, este foarte posibil ca vocea de la botez să se fi bazat inițial doar pe *Is* 42,1 și să-l fi prezentat pe Isus ca Slujitor al lui Dumnezeu. În *Lc* 9,35, învățătura lucană originală trebuie să fi fost *ho eklelegmenos*, „alesul”, care apare într-un sens tehnic doar aici în *Noul Testament* (cf. B.M. METZGER, p. 148). Mai mult, este aproape sigur că apelarea echivalentă *ho eklektos tou Theou*, „alesul lui Dumnezeu”, a fost învățătura originală din *In* 1,34, după cum este ea în *Lc* 23,35. Titlurile „Fiul lui Dumnezeu” sau „Fiul meu preaiubit” iau în continuare locul lui „cel ales” pentru a-i combate mai bine pe adopționiști și ebioniți, care susțineau că Isus, un om ca toți ceilalți, a fost „ales” pentru a fi Mesia. „Ascultați de el” trimite la *Dt* 18,15.18, texte pe care *Fap* 3,22 și 7,37 le citează pentru a-l prezenta pe Isus ca profetul-ca-Moise așteptat.

După *Mc* 9,9-13, „în timp ce coborau de pe munte, [Isus] le-a poruncit să nu spună nimănui cele ce au văzut, decât atunci când Fiul Omului va fi înviat din morți”, un text-cheie pentru a înțelege secretul mesianic (cf. Introducere 1, b). Luca nu amintește această dispoziție, ci doar respectarea ei (9,36).

§ 46. VINDECAREA TÂNĂRULUI EPILEPTIC (9,37-43)

A DOUA ANUNȚARE A PĂTIMIRII (9,44-45)

³⁷ În ziua următoare, după ce a coborât de pe munte, i-a ieșit în cale o mulțime mare.

sunt accentuate în expunerea lui Matei, mai ales în 17,6-7, răspunzând unei caracteristici generale din prima Evanghelie (vezi studiul meu, „Traits apocalyptiques dans l’Évangile de Matthieu”, în *Science et Esprit* 33 [1981], 357-372).

³⁸ Și iată, un bărbat din mulțime a strigat: „Învățătorule, te rog, privește la fiul meu, pentru că este singurul meu [copil]

³⁹ și, iată, un duh îl ia în stăpânire și, pe neașteptate, strigă, îl scutură [puternic] de spumegă și, apoi, cu greu pleacă de la el, lăsându-l epuizat.

⁴⁰ I-am rugat pe discipolii tăi să-l scoată, dar n-au putut!”

⁴¹ Atunci Isus, răspunzând, a zis: „O, generație necredincioasă și perversă, până când voi mai fi cu voi și vă voi suporta? Adu-l pe fiul tău aici!”

⁴² Când s-a apropiat acesta de el, diavolul l-a aruncat la pământ și l-a scuturat cumplit. Dar Isus i-a poruncit cu asprime duhului necurat, l-a vindecat pe copil și l-a dat tatălui său.

⁴³ Toți erau uluiți de măreția lui Dumnezeu.

⁴⁴ „Ascultați cu atenție cuvintele acestea: Fiul Omului are să fie dat în mâinile oamenilor”.

⁴⁵ Însă ei nu înțelegeau cuvântul acesta, căci era nelămurit pentru ei, ca să nu-l priceapă, și le era frică să-l întrebe despre cuvântul acesta.

După Marcu, vindecarea epilepticului a avut loc în timp ce Isus și discipolii se aflau în mulțime după schimbarea la față. Pentru Luca, acest eveniment a avut loc în ziua următoare. Relatarea lui Marcu, cu cele 16 versete (9,14-29), este de două ori mai lungă decât a lui Matei (17,14-20) și a lui Luca (puțin mai mult de șase versete). După Marcu și Luca, boala care-l chinuia pe copil l-a luat „în stăpânire”, ceea ce este o descriere potrivită pentru „criza epileptică” (pentru mai multe detalii, vezi *Matthieu*, p. 236). În momentul crizei sale, copilul epileptic spumegă (Marcu/Luca), scrâșnește din dinți și înțepenește (Marcu). Duhul îl face să se arunce în foc și în apă (Matei/Marcu); strigă și-l scutură pe copil, când pune stăpânire pe el (*Lc* 9,39), când iese din el (*Mc* 9,26). Când duhul, la porunca lui Isus, iese din copil, acesta din urmă devine ca și mort, iar oamenii spun: „este mort”. „Isus, prinzându-l de mână, l-a ridicat, iar el a stat în picioare” (*Mc* 9,27 ș.u.). Probabil, Marcu a urmărit să reprezinte această vindecare ca un fel de înviere (a compara cu 1,31). Unii cred că el îmbină două istorisiri, una despre un exorcism și cealaltă despre o vindecare. În acest caz, intenția este aceea de a explica faptul că această posedare s-ar atribui unui „duh mut și surd” (v. 25). Pe de altă parte, trebuie să recunoaștem că cei vechi atribuiau cu ușurință posedării boala pe care nu puteau să o explice, sau să vedem aici, într-un mod superstițios, influența lumii (*Mt* 17,15 îl numește pe copil „lunatic”).

Luca nu putea să relateze cu ușurință, împreună cu Marcu, conversația lui Isus cu discipolii, în privința lui Ilie, identificat cu Ioan Botezătorul (cf. *Mt* 17,13); pentru Luca, mai degrabă Isus este noul Ilie (cf. *Introducere* IV, b, 1). Matei și Luca concordă asupra formulei mai lungi „o, generație necredincioasă și perversă” (*Lc* 9,41) în loc de „o, generație necredincioasă” din *Mc*. Vezi și *Mt* 12,39 și 16,4, unde figurează „o generație rea și adulteră” în

legătură cu cererea vreunui semn. Expresia „generație rea și perversă”, care s-ar putea inspira parțial din *Dt* 32,5 (LXX), alungă, ca să spunem așa, în umbra necredinței întregul auditoriu, chiar întreaga lume, în contrast cu Isus însuși, cu puțin timp înainte transfigurat într-o lumină divină împreună cu alte două figuri cerești. Doar Luca relatează (9,38) că epilepticul era un fiu unic (cf. și 8,42) și că Isus după vindecare „l-a dat tatălui său”, două aspecte reprezentate și în episodul de la Nain (7,12.15), precum și, ca în alte pasaje, mirarea care a urmat minunea, „toți erau uluiți de măreția lui Dumnezeu”.

A doua prezicere a pătimirii (9,44-45)

Se recunoaște cu ușurință că această a doua prezicere a pătimirii reflectă o formă mai primitivă decât cea dintâi. „Fiul Omului va fi dat în mâinile oamenilor” conține un joc de cuvinte pe care este posibil să-l reconstruim în aramaică (J. JEREMIAS, *Théologie*, p. 351). Și caracterul nedefinit al frazei sugerează autenticitatea sa, mai ales în Luca, unde ea nu este urmată, ca și în Marcu, de o prezicere: „și îl vor ucide, iar după ce îl vor ucide, a treia zi va învia” (9,31). Este posibil ca la baza celor trei anunțări ale pătimirii să figureze un singur cuvânt autentic al lui Isus: „Fiul Omului va fi dat în mâinile oamenilor”, care a fost apoi dezvoltat, în lumina evenimentelor. Anterior, Isus evocase, se pare, în termeni criptici, propria moarte, spunând: „vor veni însă zile când mirele va fi luat de la ei” (*Mc* 2,20; cf. *Lc* 5,35). Pe de altă parte, cu siguranță nu trebuie să se excludă „posibilitatea” ca Isus să fi prezis dinainte modul în care va muri și să fi anunțat propria înviere.

Luca (doar el) precizează de ce discipolii „nu înțelegeau cuvântul” (Marcu), „cuvântul acesta” (Luca); pentru ei era misterios, întrucât nu-l înțelegeau. Deoarece nu trebuie să fie vorba despre înviere, pe care Luca nu o menționează în acest context, trebuie să ne gândim la misterul în care Tatăl l-a dat pe Fiul său pentru răscumpărarea omenirii, mister care va fi formulat mai târziu (cf. *Rom* 8,32), începând cu declarațiile lui Isus însuși despre propria pătimire (cf. *Mt* 20,28; 26,28). Înțelegem mai bine cum de nu au putut discipolii să priceapă, doar dacă anunțarea pătimirii a fost făcută de Isus în termeni voalați, ca și în *Lc* 9,44, probabil din motivul că discipolii nu erau pregătiți să cunoască întregul adevăr. Este exact ceea ce sugerează fraza următoare: „le era frică să-l întrebe”, iar Matei, care relatează o prezicere circumstanțială, adaugă: „ei au fost cuprinși de o mare tristețe” (17,23).

§ 47. ÎMPOTRIVA AMBIȚIEI ȘI A INTOLERANȚEI (9,46-50)

⁴⁶ Le-a intrat însă în minte întrebarea: cine dintre ei ar fi cel mai mare?

⁴⁷ Dar Isus, cunoscând gândul inimii lor, a luat un copil, l-a pus să stea lângă el

⁴⁸ și le-a spus: „Cine primește acest copil în numele meu pe mine mă primește. Și cine mă primește pe mine îl primește pe cel care m-a trimis; căci cel mai mic dintre voi toți care sunteți aici, acela este mare”.

⁴⁹ Atunci, luând cuvântul, Ioan i-a spus: „Învățătorule, am văzut pe cineva care alunga diavoli în numele tău și i-am interzis, pentru că nu te urmează împreună cu noi”.

⁵⁰ Dar Isus i-a zis: „Nu-i interziceți, căci cine nu este împotriva voastră, este cu voi”.

Spre deosebire de Marcu, ce plasează scena „în casa” de la Cafarnaum, Luca nu separă deloc această instruire de cea precedentă. Discuția despre primat inaugurează în Matei *instruirea cu privire la comunitate* (cap. 18), însă apare și în altă parte (20,26 ș.u.). „Cunoscând gândul inimii lor” (Lc 9,47 gr.) este propriu celei de-a treia Evanghelii, însă legătura dintre gând și inimă este o trăsătură comună (cf. Mc 2,6.8; 7,2). Și aici (cf. 7,40) Luca presupune că Isus s-a folosit de darul clarviziunii pentru a citi gândurile secrete din inimă înainte ca acestea să se fi manifestat.

Această parabolă despre un copil apare în cei trei sinoptici; originea ei trebuie să trimită la viața lui Isus însuși. Ținând cont de *efortul uman* care caracteriza pietatea rabinică, învățătura se poate formula astfel: spiritul de primire și de încredere propriu unui copil îi invită să depășească această mentalitate care caută succesul cu orice preț, în avantajul propriei măreții. Isus l-a pus pe copil să stea lângă el, la loc de onoare, apoi explică sensul gestului. Lucru atât de surprinzător, cuvintele sale concentrează de la început atenția asupra valorii copilului: primirea este primirea lui Isus însuși. Isus se identifică cu copilul, după cum se identifică și cu cei mici aflați în nevoie (Mt 25,40). În ambele cazuri identificarea are loc, pur și simplu, întrucât Isus o vrea astfel: el nu trece de partea celor mari, a acelor care nu au nevoie de ajutor, ci de partea celor mici și a săracilor. O perspectivă diferită îl determină să spună în alt loc, cu referire la Ioan Botezătorul: „cel mai mic în împărăția lui Dumnezeu este mai mare decât el” (Lc 7,28). Fraza din Lc 9,48 se deosebește în egală măsură de cea care încheie în Matei discursul misionar: „Cine vă primește pe voi pe mine mă primește, iar cine mă primește pe mine îl primește pe acela care m-a trimis” (10,40). „Cei mici” menționați în acest context (v. 42) nu sunt copiii, ci predicatorii evangheliei. Nu este cazul în Lc 9,48, unde învățătura este îndreptată asupra datoriei de a renunța la ambiție (dezordonată). Aici, Isus nu învață cum să devii mare, ci cum să fii mare apropiindu-te de „cei mai mici” în

numele său. În noua economie, care răstoarnă valorile acestei lumi, măreția constă în a-i servi pe cei mai puțin importanți, deoarece aceștia sunt mai mari, de vreme ce Isus se identifică cu ei. *Lc* 14,11 și 18,14, care recomandă umilința, aparțin învățăturilor de același gen (cf. și 22,26).

Exorcistul străin și toleranța (9,49-50)

Această mică istorisire a putut fi adăugată la prezentul context din următorul motiv: numele lui Isus apare și într-unul și în celălalt (v. 48-49). Aceasta a putut avea o origine independentă de instruirea precedentă, chiar dacă între acestea două există o oarecare afinitate: a-i primi pe cei mici și a fi toleranți față de toți, chiar și față de aparenții rivali. Unii comentatori pun la îndoială istoricitatea episodului din două motive principale. În primul rând, se citează un precedent în episodul din *Num* 11,26-30, unde Moise recomandă toleranța față de profeții extatici care nu erau în numărul de 70 de bătrâni care să-l fi primit pe Duhul Domnului. În al doilea rând, se afirmă că istorisirea exorcistului rival reflectă probleme în Biserica primară (*Fap* 19,13), și nu situații din ministerul public al lui Isus. Niciuna dintre cele două obiecții asupra istoricității nu este pe deplin convingătoare, chiar dacă ele merită să fie luate în considerare. Dacă Isus era în realitate cel pe care-l prezintă Evangheliile, învățător, făcător de minuni, exorcist, atunci nu trebuie să ne surprindă deloc faptul că străinii au recurs la numele lui pentru a-i alunga pe diavoli.

„Împotriva voastră” din *Lc* 9,50, în loc de „împotriva noastră” (*Mc* 9,39), ar putea să indice faptul că Luca aplică Bisericii un cuvânt legat la origine de o situație din prima misiune în Galileea a celor doisprezece. Cuvântul despre exorcistul rival nu se află în Matei și trebuie să depindă de Marcu, însă întâlnim mai curând o sentință în „Q”, care neagă posibilitatea de a rămâne neutri în lupta care îi opune pe Isus și pe Satana: „cine nu este cu mine este împotriva mea și cine nu adună cu mine risipește” (*Lc* 11,23; *Mt* 12,30). Despre forma literară a termenului *aphorismes* din *Lc* 9,48-50, vezi J.D. CROSSAN, p. 47 ș.u., 104 ș.u. Marea secțiune care urmează începe cu o altă recomandare, aceea de a practica toleranța (10,55).

IV

URCAREA SPRE IERUSALIM (9,15–19,27)

În diviziunea părții a patra există șapte secțiuni și 42 de pericope, reprezentând aproape o treime din întreaga Evanghelie. Nu putem determina cu certitudine de ce abandonează Luca aici succesiunea din Marcu, pentru a o urma doar pe a sa, caracterizată de menționarea repetată a faptului că Isus este în drum spre Ierusalim (9,51.53; 13,33; 17,11; 18,31; 19,11). Motivul ar putea fi de la început importanța pe care Luca o atribuie cetății în care a murit Isus, apoi dorința sa, cunoscută mai ales din Fapte (cf. răspândirea cuvântului), de a reprezenta mântuirea ca împlinindu-se în etape, în cadrul călătoriilor care conduc la centre importante, precum Ierusalim și Roma. Totuși, nu este sigur că Luca ar fi la originea motivului „călătoriei”, deoarece și în *Mt* 10 Isus se îndreaptă din Galileea spre Ierusalim. Secțiunea non-marciană din Luca conține în mare parte învățăturile lui Isus. Aceasta cuprinde, mai ales, date din „Q”, cu multe paralele în Matei, și chiar materiale proprii lui Luca, ce ar trebui să provină în mare parte dintr-o sursă specială. Despre marea secțiune mediană, vezi explicațiile și referințele furnizate în introducere (1, a).

A ȘAPTEA SECȚIUNE: PLECAREA DIN GALILEEA ȘI MISIUNEA DISCIPOLILOR (9,51–10,24)

§ 48. REFUZUL SAMARITENILOR (9,51-56)

⁵¹ Când s-au împlinit zilele înălțării sale, s-a îndreptat cu hotărâre spre a merge la Ierusalim

⁵² și a trimis soli înaintea sa. Și, mergând, au intrat într-un sat al samaritenilor ca să pregătească pentru el.

⁵³ Însă nu l-au primit pentru că se îndrepta spre Ierusalim.

⁵⁴ Văzând [aceasta], discipolii Iacob și Ioan i-au spus: „Doamne, vrei să cerem ca focul să coboare din cer și să-i consume?”.

⁵⁵ Dar, întorcându-se, el i-a mustrat.

⁵⁶ Și au mers într-un alt sat.

Nu există paralele sinoptice pentru această pericopă, însă referințele sale istorice pot fi confruntate cu *Mc* 10,1/*Mt* 19,1, în care aflăm că Isus a plecat din Galileea pentru a se îndrepta spre Ierusalim, trecând prin Transiordania, pentru a evita, pe cât se pare, să traverseze Samaria ostilă evreilor. I. FLAVIU numește „Pereea” regiunea de „dincolo de Iordan” (*Războiul...*, III, 44-47) pe care evreii o traversau în drum spre Ierusalim. Din acest motiv numim câteodată „secțiunea pereeană” secțiunea mediană din Luca, pe care începem să o analizăm.

„Când s-au împlinit zilele înălțării sale” redă un text care vorbește despre *analêmpsis* a lui Isus, despre „înălțarea” sa. Acest termen, folosit doar aici în întreg *Noul Testament*, poate semnifica moartea, însă întrebuintarea acestuia de către Luca în 9,51 trebuie să fie interpretată în lumina acestor pasaje, unde Isus apare ca un nou Ilie (cf. *Introduce* IV, b, 2). *2Rg* 2,10 ș.u. relatează cum „a fost ridicat” Ilie într-un car de foc și tot același verb *an-lambanein* servește pentru a descrie înălțarea lui Isus (*Fap* 1,2; 11,22). Acest mod figurat de a vorbi despre plecarea lui Isus din această lume (cf. *In* 13,1) poate fi astfel pus în relație cu descrierea morții sale în termenii lui *exodos* (*Lc* 9,31). „Și-a întărit fața spre Ierusalim” reflectă o formă din *Vechiul Testament* *șim panîm* (*Ier* 21,10; *Ex* 6,2) și ar putea foarte bine să conțină o aluzie la slujitorul care „își întărește fața ca o cremene” în încrederea sa totală în Dumnezeu (*Is* 50,7). *Lc* 9,51 exprimă intenția fermă a lui Isus de a urma fără abatere misiunea pe care i-a încredințat-o Tatăl, aceea de a răscumpăra omenirea prin pătimirea pe care trebuie să o îplinească la Ierusalim. „Formularea complet ebraică din *Lc* 9,51 pare să arate că sursa folosită aici trebuie să fi fost ori un original aramaic pe care l-a tradus Luca, ori o traducere din aramaică pe care el a modificat-o” (A. PLUMMER, p. 262).

După cum la începutul primei părți a ministerului său Isus a fost alungat din Nazaret (*Lc* 4,16-30), tot astfel, cea de-a doua parte începe prin respingerea sa de către samariteni. Însă o *invitație la toleranță* marchează acest nou început, după ce o recomandare asemănătoare marcase sfârșitul secțiunii precedente. Aici este amintit pentru prima dată că Isus a trimis mesageri înaintea sa pentru a-i pregăti sosirea, și aceasta, în parte, în termenii din *Mal* 3,1 (cf. *Mc* 1,2). Aceasta era îndeosebi necesară pentru momentul intrării pe un teritoriu ostil (cf. *In* 4,9). Evreii, mai ales iudeii, îi considerau pe samariteni secesioniști, care nu observau cu adevărat tradițiile mozaice și legislația rituală. Însă Isus îi va lăuda pe unii indivizi samariteni în două episoade pe care doar Luca le relatează (10,29-37; 17,11-19). Și *In* 4,40 aparține unei tradiții creștine mai curând favorabile samaritenilor, care reflectă, probabil, situația posterioară descrisă în *Fap* 8,5-17. Iacob și Ioan erau numiți „fiii tunetului” (*Mc* 3,17). Poate din acest motiv figurează ei în istorisirea lui Luca, ce ar fi putut să se inspire în parte din acțiunea lui

Ilie de pe Muntele Carmel (2Rg 1,10.12), după cum sugerează, de altfel, și cele câteva manuscrise care adaugă la sfârșitul v. 55: „așa cum a făcut Ilie”. Adnotarea unui copist pare să fie responsabilă de o adăugare la același verset, pe care o întâlnim într-o serie de manuscrise greci și în vechea versiune latină: „voi nu știți ai cărui duh sunteți, pentru că Fiul Omului n-a venit ca să piardă sufletele oamenilor, ci ca să le mântuiască” (cf. Lc 19,10). Uitând să menționeze dacă cealaltă localitate în care s-a dus Isus împreună cu discipolii săi era într-un teritoriu samaritean, Luca ar putea sugera că ostilitatea întâlnită a fost un incident local pe care nu-i nevoie să-l interpretăm ca fiind un refuz al evangheliei din partea samaritenilor.

§ 49. EXIGENȚELE URMĂRII LUI ISUS (9,57-62)

⁵⁷ În timp ce mergeau pe drum, cineva i-a spus: „Te voi urma oriunde te vei duce”.

⁵⁸ Dar Isus i-a răspuns: „Vulpile au vizuini, păsările cerului [au] cuiburi, însă Fiul Omului nu are unde-și rezema capul”.

⁵⁹ Altuia i-a spus: „Urmează-mă!” Acela a răspuns: „Doamne, lasă-mă să merg mai întâi să-l îngrop pe tatăl meu”.

⁶⁰ Dar el i-a spus: „Lasă morții să-și îngroape morții lor, dar tu, mergi și vestește împărăția lui Dumnezeu!”

⁶¹ Un altul i-a zis: „Doamne, te voi urma, însă mai întâi lasă-mă să mă întorc să-mi iau rămas bun de la cei din casa mea”.

⁶² Dar Isus i-a spus: „Nimeni care pune mâna pe plug și privește înapoi nu este vrednic de împărăția lui Dumnezeu”.

Versetele 57-60 apar, în parte, cuvânt cu cuvânt, în Mt 8,19-22, inserate acolo după o dispoziție de-a lui Isus „de a merge pe o altă cale”, ceea ce sugerează, împreună cu alte indicații, că „liniștirea furtunii” este pentru Matei o istorisire care are raporturi cu vocația discipolului. În loc de unul dintre „cărturari” (Matei), Luca vorbește despre „cineva” care vrea să îl urmeze pe Isus. „În timp ce mergeau pe drum” ne amintește că Isus și discipolii săi se află în drum spre Ierusalim. „Altuia”, nedefinit, din Luca îi corespunde „un altul dintre discipoli” în Matei și probabil se referă la un discipol ocazional invitat să devină discipol permanent (A. PLUMMER, p. 266). La „lasă morții să-și îngroape morții”¹⁰⁹, Luca adaugă: „tu mergi și

¹⁰⁹ Vezi *Matthieu*, 111. M. HENGEL a studiat îndeosebi acest aforism în *The Charismatic Leader and His Followers*, New York 1981, 3-15. Urmându-l pe A. Schlatter, el consideră declarația ca fiind contrară legii, pietății tradiționale, obiceiurilor și în întregime incompatibilă „cu vechea reprezentare liberală a lui Isus și tentativele recente de a o face din nou vie” (p. 14). Planul de fond al lui *logion*, mai scrie el (p. 13), trebuie căutat în raport cu situația timpurilor din urmă, când va veni dezbinarea în familii (cf. Lc 12,53). Despre Lc 9,57-62, vezi și CROSSAN, 240-244.

vestește împărăția lui Dumnezeu”. Pentru cineva care este chemat, această datorie are prioritate în fața oricărei alte obligații. Această adăugare poate veni din partea lui Luca, întrucât mai întâlnim această temă în a treia Evanghelie (cf. 4,43).

Pare foarte posibil ca cei *trei* candidați-discipoli să fi fost menționați în tradiția „Q”, pe care se bazează episoadele din Matei/Luca. Matei a omis al treilea exemplu, întrucât era suficient al doilea, însă Luca îl menține pentru a oferi o ocazie în plus de a-l pune pe Isus în paralel cu profeții *Vechiului Testament* (cf. *Introdúcere* IV, b, 1). Cererea celui de-al treilea om poate fi confruntată cu vocația lui Elizeu (*IRg* 19,20 ș.u.), unde sunt reprezentate temele despărțirii de familie și comparația extrasă din agricultură. Paul descrie împlinirea datoriei sale ca un impuls de a merge înainte, „uit cele din urma mea și mă avânt către cele dinainte” (*Fil* 3,13). Astfel procedează un plugar bun și un discipol bun. Poporul pelerin pe pământ din *Scrisoarea către Evrei* este invitat să renunțe la tot ceea ce îl împovărează și să alerge „cu perseverență în lupta” care îi este deschisă, „cu ochii ațintiți la Isus, începutul și desăvârșirea credinței” (12,1-2). Aceste îndemnuri definesc bine sensul și scopul vocației discipolului, pe care le vrea Isus, după Luca.

§ 50. MISIUNEA CELOR 72 DE DISCIPOLI ȘI ÎNTOARCEREA LOR (10,1-24)

¹ După acestea, Domnul a ales alți șaptezeci și doi și i-a trimis doi câte doi înaintea sa în toate cetățile și locurile pe unde avea să treacă el

² și le-a spus: „Secerișul este mare, însă lucrătorii sunt puțini. Rugați-l deci pe Domnul secerișului să trimită lucrători în secerișul lui.

³ Mergeți! Iată, vă trimit ca pe niște miei în mijlocul lupilor.

⁴ Nu luați nici pungă, nici desagă, nici încălțăminte și nu salutați pe nimeni pe drum.

⁵ În casa în care intrați spuneți mai întâi: «Pace acestei case!»

⁶ Și dacă acolo este vreun fiu al păcii, pacea voastră va rămâne peste el. Dacă nu, se va întoarce la voi.

⁷ Rămâneți în casa aceea; mâncați și beți ceea ce vor avea, căci vrednic este lucrătorul de plata sa. Nu vă mutați din casă în casă.

⁸ Când intrați într-o cetate și vă primesc, mâncați ceea ce este pus înaintea voastră,

⁹ vindecați bolnavii din ea și spuneți-le: «S-a apropiat de voi împărăția lui Dumnezeu».

¹⁰ Dar, dacă intrați într-o cetate și nu vă primesc, ieșiți pe străzi ei și spuneți:

¹¹ «Chiar și praful care s-a prins de picioarele noastre din cetatea voastră îl scuturăm împotriva voastră. Dar să știți aceasta: împărăția lui Dumnezeu este aproape».

¹² Vă spun că în ziua aceea va fi mai ușor pentru Sodoma decât pentru cetatea aceea.

¹³ Vai ție, Corazin, vai ție, Betsaida! Căci dacă s-ar fi făcut în Tir și Sidon minunile făcute în voi, de mult s-ar fi convertit, îmbrăcându-se în sac și punându-și cenușă pe cap.

¹⁴ De aceea la judecată va fi mai ușor pentru Tir și Sidon decât pentru voi.

¹⁵ Și tu, Cafarnaum, oare vei fi înălțat până la cer? Până în iad te vei prăbuși.

¹⁶ Cine vă ascultă pe voi pe mine mă ascultă. Cine vă disprețuiește pe voi pe mine mă disprețuiește, iar cine mă disprețuiește pe mine îl disprețuiește pe cel care m-a trimis”.

¹⁷ Întorcându-se cei șaptezeci și doi, i-au spus cu bucurie: „Doamne, chiar și diavolii ni se supun în numele tău”.

¹⁸ El le-a spus: „L-am văzut pe Satana căzând din cer ca un fulger.

¹⁹ Iată, v-am dat puterea să călcați peste șerpi și scorpioni și peste toată puterea dușmanului și nimic nu vă va dauna.

²⁰ Totuși, nu vă bucurați pentru aceasta – că vi se supun duhurile –, ci bucurați-vă pentru că numele voastre sunt scrise în ceruri”.

²¹ În ceasul acela, [Isus] a tresăltat de bucurie în Duhul Sfânt și a spus: „Te preamăresc pe tine, Tată, Domn al cerului și al pământului pentru că ai ascuns acestea celor înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit celor mici. Da, Tată, pentru că aceasta a fost plăcerea ta.

²² Toate mi-au fost date de Tatăl meu și nimeni nu știe cine este Fiul, decât Tatăl, nici cine este Tatăl, decât Fiul și acela căruia Fiul vrea să-i reveleze”.

²³ Apoi, întorcându-se către discipoli, le-a spus aparte: „Fericiți ochii care văd ceea ce vedeți voi,

²⁴ căci vă spun: mulți profeti și regi au voit să vadă ceea ce vedeți voi, și n-au văzut, și să audă ceea ce auziți voi, și n-au auzit”.

Am pus împreună cele douăzeci și patru de versete care privesc misiunea discipolilor, deoarece ele aparțin într-adevăr aceleiași desfășurări, în trei secțiuni, după cum vom indica mai departe. De ceva vreme se pune întrebarea din ce motiv Luca, care în general se străduiește să evite repetițiile (vezi *Matthieu*, p. 39), relatează această a doua misiune prin cuvinte foarte asemănătoare cu cele pe care le întâlnim în prima misiune (*Mc* 6,7-12; *Mt* 10,1-14; *Lc* 9,1-6). Explicația cea mai probabilă pare a fi următoarea: în tradiția inițială sau în cel mai vechi document, cuvintele erau adresate unui grup nedefinit de discipoli, iar Marcu a specificat că cei doisprezece fuseseră trimiși. În mod evident, Matei, care nu recunoaște decât doisprezece discipoli, urmează cu ușurință această interpretare. Pe de altă parte, Luca găsisese în misiunea aceasta a unui grup prea numeros de discipoli o prefigurare despre ceea ce avea loc în Biserica pe care o cunoștea el. Dacă restricția din *Mt* 10,5 ș.u. – doar pentru evrei – se afla în sursă, atunci Luca a omis-o dintr-un motiv foarte evident: pentru a evita să sugereze că misiunea Bisericii în mijlocul păgânilor era străină în gândirea lui Isus pe pământ. De fapt, Luca vede, probabil, în misiunea temporală a celor 72 de discipoli o prefigurare a misiunii ecleziale printre păgâni, reprezentată de cele 72 de națiuni.

Misiunea (10,1-12)

Discipolii trimiși erau în număr de 70 sau de 72? Documentele externe atestă aproape în aceeași măsură ambele numere, cât privește manuscrisele și editorii moderni. Se pare că 72 trebuie să fie preferat; este mai ușor să se explice că în transmiterea manuscriselor și în predică 70 a înlocuit 72 ca cifră mai bogată în semnificații simbolice, mai ales din pricina celor 70 de bătrâni din Israel menționați în *Ex* 24,1 (cf. *Num* 11,16.24) și a celor 70 de națiuni diferite enumerate în *Gen* 10. Totuși, Luca a putut scrie 72 pentru că acesta este numărul pe care îl întâlnim în textul grec din *Gen* 10. Doar Luca spune că discipolii vor fi ca precursori ai lui Cristos, „în toate cetățile și locurile pe unde vor avea să treacă” (10,1b, vezi și 9,52). Pe de altă parte, este improbabil ca Isus să fi putut să se ducă în toate localitățile vizitate de către cele treizeci și șase de perechi de mesageri trimiși în diferite direcții. Aici se poate avea în vedere mai curând o aluzie la venirea Domnului înviat în viitoarele comunități creștine în număr mereu crescând. De fapt, după 10,16, acolo unde se află discipolii, acolo este și Cristos. Luca a inserat în relatarea sa despre misiune *logion-ul* cu privire la seceriș, care în Matei precedă imediat trimiterea celor doisprezece (vezi și *Mt* 9,37 ș.u.). „Miei în mijlocul lupilor” figurează într-un mod asemănător și în *Mt* 10,16, unde sensul trebuie să fie în general: mesagerii lui Isus vor apărea fără protecție și fără apărare în lumea de obicei ostilă. Nu este vorba aici despre inamici interni, ca în *Mt* 7,25, ci despre dușmani din exterior, care vor să distrugă comunitatea creștină. În Luca, ca și în Matei, perspectiva nu este doar destinul discipolilor imediați ai lui Isus trimiși în misiune în Galileea, ci și situația posterioară a Bisericii față de lumea iudaică și cea păgână.

„Nu salutați pe nimeni pe drum” (gr.), proprie lui Luca, s-a putut afla în sursă, dacă Matei, dintr-un oarecare motiv, a omis din discursul său această indicație. Textul asemănător din *2Rg* 4,29 arată că interzicerea salutului este un mod obișnuit de a recomanda unui trimis graba în executarea ordinului. „Pace acestei case!” este un salut propriu iudaismului și pe care îl mai întâlnim în *In* 20,19.21.26. Deși „fiul păcii” era cunoscut în greaca clasică și elenistică, expresia în contextul nostru are savoare semitică, întrucât „pacea” reprezintă în limbajul biblic plinătatea mântuirii. În loc de „vrednic este lucrătorul de plata sa” (*Lc* 10,7), Matei scrie „cine lucrează are dreptul la hrană” (*Mt* 10,10), probabil pentru a evita să sugereze o recompensă pe pământ pentru munca misionară (cf. 10,8). În orice caz, este datoria beneficiarilor predicării evanghelice să asigure hrana pentru cei trimiși. Menționarea băuturii și a hranei în Matei ca și în Luca ar putea să se refere la ospitalitate, un mod de a confirma că întreaga casă a acceptat evanghelia. Formularea din *Lc* 10,8 ar putea să facă trimitere la misiunea printre păgâni, din cauza lui *1Cor* 10,27.

Pe lângă vindecarea bolnavilor, misionarii vor spune celor care îi vor găzdui: „S-a apropiat de voi împărăția lui Dumnezeu!” (*Lc* 10,9) Această expresie aproape reia *Mc* 1,15, unde cuvintele sugerează o dimensiune mai curând temporală decât spațială: „S-a împlinit timpul și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu”. În Luca, discursul misionar accentuează cel mai mult legătura dintre așteptarea împărăției și prezența lui Isus și a discipolilor săi trimiși. Luca repetă „împărăția lui Dumnezeu este aproape” în avertizarea cetăților care nu i-au primit pe mesageri; chiar dacă o primiți sau nu, împărăția este aici (11,20) și printre voi (17,21). La 10,12 Luca nu specifică, precum face Matei (10,15), că este vorba despre o zi de judecată, în comparație cu Sodoma, însă el clarifică mai departe, în v. 14, că este vorba despre Tir și Sidon. Formularea lui Luca sugerează că el a avut acces și la sursa din *Mt* 11,24, unde este menționată doar Sodoma, pe când *Mt* 10,15 vorbește despre Sodoma și Gomora.

Nenorocirea cetăților galileene (10,13-16)

În Matei, Isus rostește profeții despre nenorocire asupra cetăților din Galileea, independent de un context imediat pertinent (11,20-24), chiar dacă acestea ilustrează, în general, reacția sa la absența unui răspuns pozitiv din partea poporului cu privire la vestea cea bună a împărăției, în ciuda semnelor cărora le-a fost martor. În Luca profețiile fac parte din denunțarea cetăților care nu i-au primit pe cei șaptezeci în misiunea lor. Nu este posibil să știm cu certitudine care a fost textul inițial al profețiilor. În Luca acestea întrerup șirul de idei de la 10,12 la 10,16.

S-a vorbit deja despre Betsaida cu referire la înmulțirea pâinilor (*Lc* 9,10). Numele revine aici în 10,13 (cf. *Mt* 11,20), și îl mai întâlnim menționat în *In* 1,44 și 12,21 ca fiind patria lui Petru, Andrei și Filip. Este un dat istoric faptul că Irod Filip a fondat Betsaida-Iulia pe teritoriul său, la N-E de lac, și că a dat noului oraș numele fiicei lui Cezar. Pare totuși posibil ca Betsaida evanghelică (*In* 12,21 inclusiv) să se fi situat pe coasta de Vest a lacului, fie la Tabgha, fie în una dintre părțile regiunii Genezaret, unde discipolii au tras la țarm (*Mc* 6,53; *Mt* 14,34), după ce au traversat de la locul unde a fost săvârșită minunea împărțirii pâinilor. *Lc* 9,10 pare să confunde Betsaida evanghelică cu orașul fondat de Filip¹¹⁰. Nu s-a demonstrat că Evanghelia

¹¹⁰ G. PACE a susținut recent că minunea pâinilor a avut loc la Tabgha, la câțiva kilometri de Cafarnaum (Heptapegon pe harta reprodușă în *Matthieu*, p. 189), precis în locul în care, potrivit unei vechi tradiții, se comemora minunea pâinilor (*Bibbia e Oriente* 119 [1979], 85-91, cu o nouă hartă a lacului). BOISMARD justifică atât de ușor traducerea sa din *In* 6,1: „După aceasta, Isus s-a dus pe celălalt mal al mării Galileii, spre regiunea Tiberiadei” (*Synopse*, III, p. 178). Astfel, miracolul este plasat pe malul occidental al lacului, fără să contrazică *Lc* 9,10, însă nefiind ușor de reconciliat cu *Mc* 6,53 și *Mt* 14,34. Despre expunerea păcii, vezi și *Matthew*, 639.

s-a referit la cele două localități diferite numite Betsaida, excepție făcând pentru *Lc* 9,10.

„Cine vă ascultă pe voi, pe mine mă ascultă. Cine vă disprețuiește pe voi pe mine mă disprețuiește, iar cine mă disprețuiește pe mine îl disprețuiește pe cel care m-a trimis” (*Lc* 10,16). *Mt* 10,40 relatează într-o formă puțin diferită partea pozitivă a acestui *logion*: „Cine vă primește pe voi pe mine mă primește, iar cine mă primește pe mine îl primește pe acela care m-a trimis”. Același verb grec (*dechetai*) figurează într-un *logion* al lui Marcu cu referire la „primirea” copiilor în numele lui Cristos (9,37), care a putut să influențeze formularea lui Matei. Aceste diferite forme ale lui *logion* (vezi și *Lc* 9,48.50) trebuie să depindă nu de un text *scris* inițial, ci de o tradiție orală despre Isus.

Întoarcerea misionarilor (10,17-20)

Cu excepția lui *Mc* 16,17-18 (Deutero-Marcu), care nu constituie decât parțial o paralelă și care trebuie să derive din pasajul nostru, mărturia lui Luca cu privire la întoarcerea misionarilor este proprie celei de-a treia Evanghelii. În loc să semnaleze întoarcerea diverselor grupuri în timpuri diferite, evanghelistul relatează o scenă ideală, cu o reacție dominantă. În Matei, *cei doisprezece discipoli* reapăruseră în scenă fără menționarea întoarcerii lor (cf. 12,1), pe când în Marcu este scris: „Apostolii s-au adunat la Isus și i-au povestit toate câte au făcut și ce au învățat” (6,30; cf. *Lc* 9,10).

Chiar dacă „bucuria” este o temă lucană (*Introdúcere* IV, a, 1), „întorcându-se cu bucurie” trebuie să exprime sentimentele reale ale discipolilor la întoarcerea lor (*Lc* 10,17), înflăcărați datorită experimentării puterii spirituale. Însă aceștia nu spun nimic despre modul în care și-au dus la îndeplinire misiunea specifică pe care au primit-o, aceea de a vindeca bolnavii și de a proclama împărăția (10,9). Potrivit sinopticilor, celor doisprezece (*Mc* 6,7) le-a fost dată o putere asupra demonilor, să-i alunge pe aceștia, și unele texte confirmă eficacitatea folosirii numelui lui Isus în acest scop (*Lc* 9,49; *Fap* 16,18; 19,13). *Satanas* apare aici pentru prima dată în *Evanghelia lui Luca*. Termenul se referă la aceeași ființă rea ca și *ho diabolos*, „diavol” (*Lc* 4,3). Demonii sunt agenții lui pe pământ (vezi 11,14-23). Este puțin probabil ca Isus în *Lc* 10,18 să se refere la o viziune mistică pe care a avut-o; mai curând, căderea Satanei reprezintă în mod simbolic înfrângerea puterii prințului răului, prin așteptarea împărăției, care își manifestă venirea prin alungarea demonilor (11,20). Dat fiind faptul că „din cer” poate însemna doar culmea puterii (cf. 10,15), exclamația lui Isus nu se referă neapărat la o cădere originală a îngerilor, deși reprezentarea mitică a căderii originale a Satanei (cf. *Is* 14,12) sau a înfrângerii sale actualizate (*Ap* 12,7-10)

a putut să sugereze afirmația. Dacă Isus vorbește despre o viziune reală pe care a avut-o, el trebuie să se refere la viața sa preexistentă în Dumnezeu, ca în *In* 9,58. Luca și Ioan au văzut în arestarea lui Isus și pătimirea sa un triumf efemer asupra Satanei, care de fapt a dus la căderea sa (*Lc* 22,53; *In* 12,31; 14,30).

Puterile pe care discipolii le-au primit depășesc ceea ce ei au presupus (A. PLUMMER, p. 279). Ei au *exousia*, „puterea”, de a învinge puterile răului care acționează în lume, simbolizate aici prin mușcăturile șerpilor și înțepăturile scorpionilor. Formularea din *Lc* 10,19 reflectă parțial ceea ce este scris în *Ps* 91,13 cu privire la dreptul care își pune încrederea în Domnul: „vei păși peste lei și peste vipere”. Unii comentatori cred că textul însuși se bazează pe traducerea „demonul amiezii” (*daemonium meridianum* din *Vulgata*) din v. 6, deoarece anticii personificau cu ușurință ciurma cu „demonul”. Relatarea „Q” despre ispitirile lui Isus în deșert citează *Ps* 91 (vezi *Lc* 4,11). *Testamentul celor doisprezece patriarhi* spun despre preotul mesianic care trebuie să vină: „Îl va lega pe Beliar și va da copiilor săi puterea de a călca peste duhurile necurate” (*Levi* 18,12). „Șerpii și scorpionii” înlocuiesc duhurile rele în pasajul lui Luca. Este posibil ca *Levi* 18,12 să rezulte dintr-o ediție creștină. *Exousia* discipolilor, spune Luca, va domina asupra „puterii” (*dynamis*) dușmanului, care nu este altul decât diavolul, ca în *Mt* 13,39 (vezi și *In* 8,44; *Rom* 16,20; *1Pt* 5,8). Lunga concluzie din Marcu, adăugată mai târziu la o Evanghelie deja constituită, afirmă mai clar că se află în joc prezența răului fizic: „Acestea sunt semnele care îi vor însoți pe cei care cred: în numele meu vor scoate diavoli, vor vorbi limbi noi, vor lua șerpi în mână și, dacă vor bea ceva aducător de moarte, nu le va dăuna. Își vor pune mâinile peste cei bolnavi și ei se vor vindeca” (16,17-18). Luca a accentuat îndeosebi prioritatea mântuirii (13,23 ș.u.). Este o pură conjunctură să se sugereze că *Lc* 10,20 reflectă un timp în care puterea miraculoasă nu mai funcționa în Biserica primară. „Numele voastre sunt scrise în ceruri” sau în „cartea vieții” (*Ap* 3,5; 13,8) nu este o temă exclusiv creștină (cf. *Dan* 12,1), dar ea apare și în Paul (*Fil* 4,3).

Preamărire Tatălui, fericire pentru discipoli (10,21-24)

Pentru aceste versete îl trimitem pe cititor la comentariul nostru la *Mc* 11,25-27 și 13,16-17, unde acestea apar aproape cuvânt cu cuvânt. În loc de „în acel timp, Isus a luat cuvântul și a zis...” (*Mt* 11,25), Luca scrie: „în ceasul acela a tresăltat de bucurie în Duhul Sfânt și a zis”. În această formulare sunt reprezentate două teme lucane, „bucuria” și „Duhul Sfânt” (cf. 3,21 și 4,18). „Imnul bucuriei”, cum este numit adesea, apare în Luca într-un context potrivit (vezi versetele precedente), iar fericirea care

urmează se armonizează perfect cu acesta, atât de bine încât aceste particularități lucane se pot găsi și în sursa din care s-au inspirat Matei și Luca pentru textul lor.

Lc 10,23-24 încheie într-un mod potrivit a șaptea secțiune despre condiția discipolului. Însă formularea din Matei, la persoana a doua, este mai personală și mai concretă, „fericiți sunt ochii voștri... și urechile voastre”, prin comparație cu formularea puțin abstractă, „fericiți ochii...”. Mai mult, fericirii din v. 23 din Luca îi lipsește a doua secțiune paralelă „și urechile voastre pentru că aud” (cf. Matei), ceea ce reprezintă o pierdere semnificativă, îndeosebi pentru Luca, care insistă pe „ascultare” ca vehicul al mântuirii (vezi la 4,21). Menționarea lui „a auzi” în v. 24 indică faptul că această noțiune trebuia să figureze în sursă și în v. 23. Această importanță dată „ascultării” proclamării (*kerygma*) că o nouă perioadă a mântuirii a sosit, este o caracteristică specific creștină. În loc de „mulți profeți și drepti” (Matei), Luca vorbește despre „mulți profeți și regi” (v. 24), probabil cu o aluzie la Is 52,15 și 60,3, unde așteptarea unei mântuirii mesianice viitoare este atribuită națiunilor și „regilor”. Dorința unei astfel de mântuirii își află expresia și în 1Pt 1,10-12 și Evr 11,13.

A OPTA SECȚIUNE: SPRE VIAȚA VEȘNICĂ (10,25–11,13)

§ 51. PARABOLA BUNULUI SAMARITEAN (10,25-37)

²⁵ Iată că un învățat al Legii s-a ridicat ca să-l pună la încercare, spunând: „Învățătorule, ce trebuie să fac ca să moștenesc viața veșnică?”

²⁶ El i-a zis: „Ce este scris în Lege? Cum citești?”

²⁷ Acesta, răspunzând, a zis: „Să-l iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din toată puterea ta și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși”.

²⁸ El i-a spus: „Ai răspuns bine, fă aceasta și vei trăi!”

²⁹ Acela însă, voind să se justifice, i-a spus lui Isus: „Și cine este aproapele meu?”

³⁰ Isus a continuat: „Un om cobora de la Ierusalim la Ierihon și a căzut în mâna tâlharilor care, după ce l-au dezbrăcat și l-au strivit în bătaie, au plecat, lăsându-l pe jumătate mort.

³¹ Din întâmplare, a trecut pe drumul acela un preot, dar, văzându-l, a trecut mai departe.

³² La fel și un levit, fiind prin locul acela, văzându-l, a trecut mai departe.

³³ Dar un samaritean oarecare, ce călătorea, a venit lângă el și, văzându-l, i s-a făcut milă.

³⁴ Apropiindu-se, i-a legat rănilor, turnând untdelemn și vin. Apoi, urcându-l pe animalul său de povară, l-a dus la un han și i-a purtat de grijă.

³⁵ În ziua următoare, a scos doi dinari, i-a dat hangiului și i-a spus: „Îngrijește-te de el și ceea ce vei mai cheltui îți voi da când mă voi întoarce”.

³⁶ Cine dintre aceștia trei crezi că este aproapele celui căzut în mâinile tâlharilor?”

³⁷ El a răspuns: „Cel care a avut milă de el”. Atunci Isus i-a spus: „Mergi și fă și tu la fel!”

Cele patru pericope ale secțiunii a opta ilustrează foarte bine tema secțiunii: „spre viața veșnică”. Este chiar tema întrebării puse la începutul primei pericope. „Singurul lucru necesar” din episodul cu Marta și Maria se referă tot la mijloacele care conduc la viața veșnică, ca, de altfel, instrucțiunile despre rugăciune care urmează.

Parabola bunului samaritean, pe care o relatează doar Luca, a inspirat nenumărate acte de caritate în trecut, chiar pictori și autori spirituali. Studiul științific recent al limbajului și al semnificației descoperă în această parabolă o bogăție de sensuri până acum mai mult sau mai puțin ignorată¹¹¹. „Istorisire exemplară” ar fi denumirea cea mai exactă a genului de istorisire căruia i-ar aparține *bunul samaritean* (cf. J. LAMBRECHT, p. 7), din moment ce eroul principal este propus ca model de imitat. Sensul istorisirii este foarte clar de la sine, nefiind nevoie ca ascultătorul sau cititorul să îl descopere sau să îl construiască, precum o cer parabolele în general. Cu atât mai mult în parabola bunului samaritean nu este necesar să se precizeze care este realitatea la care se face referire. Istorisirea noastră exemplară conține o sfidare care provoacă la o intervenție (vezi începutul comentariului nostru la Lc 8,4-15). Unii comentatori recenți, inclusiv J. LAMBRECHT (p. 57 ș.u.), observă că sensul „aproapelui” se schimbă pe parcursul parabolei: la început, „aproapele” este persoana ajutată, iar la sfârșit, orice persoană care prin compasiune vine în ajutorul persoanelor aflate în nevoi. Poate interveni următoarea întrebare: ce importanță trebuie acordată acestei schimbări de sens? Fără prea mare aprofundare se poate descoperi că însăși istorisirea o cere: mai întâi de toate, atenția ar trebui să se îndrepte spre omul aflat în nevoi, pentru a ilustra ce înseamnă să fii plin de milă față de celălalt. Adevăratul sens al parabolei este dat la sfârșit: „mergi și fă și tu la fel”. În realitate, chiar la sfârșitul parabolei, și omul aflat în nevoi și bunul samaritean sunt unul pentru altul „aproapele”, însă din alt punct de vedere.

¹¹¹ Vezi studiul *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris 1977, al grupului de la Entrevernes, p. 17-54. R. KIEFFER a propus reflecții asupra acestui gen de studii, în special cu referire la bunul samaritean, în *NTS* 18 (1971), p. 454-468. În „Parable and Example in the Teaching of Jesus”, din *NTS* 18 (1971), p. 258-306, J.D. CROSSAN a susținut că acest episod nu este o „istorisire exemplară” și o parabolă în sensul strict. Se acceptă cu ușurință încercarea lui A.J. MATTILL Jr. de a asocia această relatare cu interesul lucian pentru evanghelizarea samaritenilor și a non-evreilor (*Encounter* 33 [1972], 359-376). Vezi și F. SCOTT SPENCER, „2 *Chronicle* 28:5-15 and the Parable of the Good Samaritan”, în *The Westminster Theological Journal* 46 (1984), 317-349.

Împărțirea parabolei este un alt punct care se discută. Unii comentatori disting două discuții paralele în această relateare: v. 25-28 și 29-37. Găsim un fundament pentru această împărțire în faptul că prima parte se inspiră în mod evident dintr-o altă povestire despre porunca cea mare, din *Mc* 12,28-34 (*Mt* 22,34-40), fără vreo paralelă în Luca, dacă nu, în sens mai larg, în bunul samaritean. După J. Lambrecht, Luca a trebuit să cunoască o versiune „Q” despre porunca cea mare, din cauza concordanțelor Matei/Luca față de Marcu în relateare. „El și-a dat seama că cele două episoade ilustrează aceeași temă și, în consecință, n-a păstrat decât una singură în Evanghelia sa. Totuși, în redactarea sa, s-a inspirat din izvoare” (p. 65). O altă influență marciană este atât de evidentă în formularea întrebării: „Ce trebuie să fac ca să moștenesc viața cea veșnică?”. Este aceeași formulare ca și cea din *Mc* 10,7 (cf. *Lc* 18,18). Mai este propusă și o altă împărțire a parabolei bunului samaritean: (a) Dialog (25-29); (b) Parabolă (30-35); (c) Dialog (36-37). După J. LAMBRECHT, același Luca a pus în relație dialogul și parabola. Evanghelistul realizase că putea explica și ilustra porunca iubirii față de aproapele prin parabola bunului samaritean. Oare *Mc* 12,33b i-a sugerat această idee: „a-l iubi pe aproapele ca pe tine însuși este mai mult decât toate holocausturile și decât toate jertfele”? „Totuși, nu și-a dat seama că prin comentariul său/parabolă el nu a explicat decât a doua poruncă, și nu pe cea dintâi despre iubirea lui Dumnezeu” (p. 66).

Parabola bunului samaritean este rezultatul final al unei îmbinări de elemente realizate de către Luca însuși. Acest aspect nu exclude faptul că sursa de care depinde putea să conțină o parabolă despre compasiune care să ajungă până la Isus, al cărei scop putea fi acela de a explica o parte din porunca cea mare. Istorisirea își propune să provoace ascultătorii să iasă din autosatisfacția de popor „ales”. Tocmai unul dintre acești samariteni este citat ca model de urmat pentru a ajunge la adevărata pietate. Comparând falimentul miniștrilor lui Dumnezeu cu generozitatea samariteanului dușmănit, ascultătorii (cititorii) nu se poate să nu înțeleagă natura absolută și nelimitată a datoriei de a iubi (cf. J. JEREMIAS, *Les paraboles*, p. 195). Milostivirea transcende frontierele naționale și rasiale. O asemenea învățătură cu siguranță ar face parte din proclamarea împărăției. Prin urmare, și această parabolă îmbină proclamarea cu îndemnul, ca în *Mc* 1,15.

Oare Isus a rostit parabola inițială a bunului samaritean ca apologie pentru propria conduită, după cum probabil este cazul și pentru fiul risipitor (*Lc* 15,11-32)? Vorbește el ca un profet trimis de Dumnezeu, dar criticat și contestat pentru că sprijină nevoile fizice și spirituale de care nu se îngrijesc fariseii pioși și funcționarii templului? Este posibil; și sub acest aspect parabola s-ar potrivi mai bine unui climat polemic care caracterizează ministerul public al lui Isus, în conformitate cu Evangheliile. Cu toate acestea,

mai trebuie să admitem că elementul de autojustificare nu reiese atât de clar în parabola redactată de către Luca, care se forțează mai degrabă să ilustreze ce înseamnă iubirea autentică față de aproapele. În al doilea rând, cu siguranță Luca a dorit ca parabola să reflecte faptul istoric că samaritenii au primit evanghelia mult mai bine decât evreii. Acest fapt este documentat și de alte pasaje proprii lui Luca: samariteanul recunoscător (17,11-19), muștrarea din 9,52-56, includerea Samariei în rândul regiunilor de evanghelizat (*Fap* 1,8) și misiunea reușită în acel ținut (cap. 8).

Pentru a înțelege mai bine anumite detalii din parabolă, este nevoie să facem unele observații. Uneori este propusă următoarea interpretare cu privire la conduita mai curând ciudată a preotului și a levitului: temându-se ca omul tâlhărit să fi fost mort, aceștia au evitat să se apropie de el, de frică să nu contracteze o impuritate legală. Un fundament pentru această atitudine putem găsi în cazul preotului (cf. *Lev* 21,1-4), însă nu se aplică și levitului, care nu era obligat să observe puritatea rituală decât pentru împlinirea datoriilor sale din cadrul cultului. Un alt punct: de ce anume voia să se justifice învățatul Legii (v. 29)? Probabil pentru că a adresat întrebarea cu privire la viața veșnică (v. 25), întrucât un expert al Legii trebuia să cunoască răspunsul. Totuși, adevăratul motiv al întrebării din v. 29 era acela de a-l obliga pe Isus să ia poziție față de problema dezbătută: cine este aproapele pentru un evreu? *Anthrôpos tis*, „un om” (v. 30), indică o redactare lucană, întrucât această expresie figurează îndeosebi în pasajele proprii lui Luca (12,16; 15,11; 16,1.19). Această parabolă, ca și altele, reflectă condiții reale din Palestina. Drumul Ierihon-Ierusalim era infestat în special de tâlhari, care puteau să se ascundă atât de ușor în grotle și cavernele de-a lungul lui Wadi Kelt. Chiar și mai târziu pelerinii nu puteau călători fără protecție pe această rută. Samariteanul a dat primul ajutor, cum a putut el, celui rănit. A folosit untdelemn pentru a înmuia rănila (cf. *Is* 1,6) și vin pentru a dezinfecța. Nu este posibil să știm dacă ultima secțiune din pasajul din *2Cr* 28,8-15 a influențat conceperea parabolei inițiale (însă vezi studiul citat la n. 109).

Prin parabola bunului samaritean, explică A. PLUMMER, Cristos îl obligă pe învățătorul legii să răspundă la propria întrebare și arătându-i că a formulat-o dintr-un punct de vedere greșit, întrebarea „cine este aproapele meu?” este substituită de o alta: „cui îi sunt eu aproapele, cine are dreptul să primească ajutorul meu?” (p. 288).

§ 52. ÎN CASA MARIEI ȘI A MARTEI (10,38-42)

³⁸ Pe când mergeau, au intrat într-un sat. O femeie, cu numele de Marta, l-a primit în casa ei.

³⁹ Aceasta avea o soră numită Maria care, stând la picioarele Domnului, asculta cuvântul lui.

⁴⁰ Însă Marta era ocupată cu multele griji [ale casei]. Venind la el, i-a zis: „Doamne, nu-ți pasă că sora mea m-a lăsat singură să servesc? Spune-i să mă ajute!”

⁴¹ Domnul, răspunzând, i-a zis: „Marta, Marta, pentru multe te mai îngrijorezi și te frământă,

⁴² însă un [lucru] este necesar: Maria a ales partea cea bună, care nu-i va fi luată”.

Luca nu spune precis locul unde a avut loc episodul. „Pe când mergeau” [unele manuscrise au pluralul] situează în mod evident scena într-un cadru general al urcării spre Ierusalim. Dat fiind faptul că a treia și a patra Evanghelia au multe în comun (vezi *Introducere* I, c), Luca trebuia să știe că Marta și Maria locuiau în Betania, un sat din apropierea Ierusalimului (*In* 11,1.18; o altă localitate cu același nume este menționată în *In* 1,27). Este posibil ca istorisirea să-i fi ajuns fără referințe geografice și ca el să o fi trimis ca atare. R. BULTMANN recunoaște în *Lc* 10,38-42 o „apoftegmă biografică” (vezi la 7,18-23) și o caracterizează ca fiind o scenă ideală (p. 51), probabil de origine elenistică (p. 81). Această opinie merită luată în considerare, însă până la proba contrarie trebuie să se afirme că relatarea se bazează pe un episod real. Nu putem crede că Luca, în ciuda talentelor sale, a putut inventa acest episod atât de valoros¹¹².

Numele *Martha* este femininul aramaic pentru *mar* și înseamnă deci „doamnă”. Casa era în grija ei, probabil fiind sora cea mai mare, având mai degrabă înclinații pentru administrare, pe când sora ei, Maria, avea un temperament mai liniștit și era mai dispusă spre ascultare și reflecție. Este semnificativ faptul că Isus chiar o încurajează să asculte și să învețe, fapt pe care rabinii nu îl permiteau cu ușurință femeilor să-l facă, în domeniul religios. Marta îl numește pe Isus *Kyrios*, la fel cum fac apostolii în Luca (vezi *Introducere* IV, b, 1). Cât despre Maria, ea este cea care îi unge picioarele lui Isus, după *In* 12,3-8; nu trebuie să o identificăm cu Maria din Magdala (vezi n. 91). Luca nu spune nimic despre Lazăr, fratele Martei și al Mariei, după *In* 11,19.

Sensul general al episodului depinde în parte de învățătura adoptată în v. 42: „Un singur (lucru) este necesar” este mai probabil, însă în unele

¹¹² Unii autori recunosc în episodul din *Lc* 10,38-42 un ecou al controverselor din Biserica primară cu privire la rolul femeilor (vezi E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983, p. 165 și 200, n. 11).

manuscrise este scris și „puține lucruri sunt necesare”, se subînțelege, pentru a pregăti masa. Prin citirea la singular, „lucru” este interpretat în sensul figurat pentru hrana spirituală obținută prin ascultarea față de Isus. Într-un articol consacrat acestui episod, A. BAKER face trimitere la *Sir* 11,10, „Fiule, nu te amesteca în multe lucruri!” și la *Lc* 18,22 (tânărul bogat). Isus îi spune deci Martei, în alți termeni: „nu te agita în jurul multor lucruri, căci pentru moment (sau „pe viitor”) un lucru este necesar” (CBQ 1965, p. 136). Nu se caută în această cuvântare un fundament pentru a proclama viața contemplativă mai presus de cea activă, nici pentru a desconsidera sarcinile de administrare sau de slujire. *Logion*-ul subliniază importanța esențială a ascultării lui Isus, în timp ce el se află acolo, sau în câteva circumstanțe când se oferă să fie prezent. Cu alte cuvinte, hrana spirituală este mai importantă decât alimentele materiale (cf. *Mt* 4,4; *In* 6,27).

Probabil și Marta a vrut să-l asculte pe Isus, însă era ținută în loc de rolul ei de gazdă, ce i-a răpit întreaga atenție. Era „ocupată” (v. 40), „frământată” (v. 41), preocupată pentru lucrurile secundare. Este exact ceea ce i-a spus Isus după ce i-a repetat numele, ca expresie de afecțiune și de grijă față de ea (A. Plummer, care se referă și la 22,31). „Te frământă”, îi spune Isus, folosind verbul *merimnan*. În alte contexte, termenul *merimna*^h exprimă o stare de spirit similară, „neliniștiți” (*Lc* 8,14), „îngreunați” (21,34), pe care o adevărată încredere în providența divină o poate îndepărta (*1Pt* 5,7).

§ 53. RUGĂCIUNEA DISCIPOLILOR (11,1-4)

¹ Isus se afla într-un loc oarecare și se ruga. Când a terminat, unul dintre discipolii săi i-a spus: „Doamne, învață-ne să ne rugăm așa cum Ioan i-a învățat pe discipolii lui”.

² Atunci le-a zis: „Când vă rugați, spuneți:

Tată, sfințească-se numele tău,
vie împărăția ta.

³ Dă-ne nouă în fiecare zi
pâinea cea de toate zilele

⁴ și iartă-ne păcatele noastre
pentru că și noi iertăm oricui ne greșește;
și nu ne duce în ispită”.

Ceea ce noi numim în mod obișnuit „Tatăl nostru” sau „rugăciunea Domnului” este în realitate mai curând „rugăciunea discipolilor”, deoarece aceasta este, după cum și Luca spune în mod explicit, o rugăciune pe care Domnul i-a învățat pe discipoli să o recite, sau mai curând *un tip de rugăciune* ce servește ca model pentru a-l invoca pe Tatăl din ceruri. În comentariul

nostru la *Mt* 6,9-13 am examinat problema pe care o ridică existența celor două versiuni ale rugăciunii *Tatăl nostru*. Am ajuns la concluzia că, în general, versiunea lui Matei trebuie să fie mai apropiată de textul original. Cele două forme ale rugăciunii sunt totuși vechi: propriu-zis ele reflectă mai curând formula folosită în bisericile pe care le reprezintă decât punctul de vedere al evangheliștilor. După cum vom vedea, *Tatăl nostru* lucan a cunoscut adaptări majore sub influență greacă.

Lui Luca îi place să-l reprezinte pe Cristos ca model pentru creștini, în special ca un om al rugăciunii (cf. 3,21), însă aceasta nu dovedește faptul că el a inventat circumstanțele în care Isus îi învață pe discipoli cum să se roage. Cu toate acestea, nu este posibil să știm cu certitudine unde și când a învățat Isus rugăciunea *Tatăl nostru*. Mai probabil s-ar părea că Luca a plasat pasajul în aceeași ordine ca și în sursă, în timp ce Matei l-a introdus în propriul context al Predicii.

Fiind unicul Fiu, i se potrivea lui Isus însuși să-l numească pe Dumnezeu în mod intim „Tată”; cu siguranță el s-a servit de acest mod de adresare în Ghetsemani, spunând *Abba, ho Patêr* (*Mc* 14,36), sau, simplu, *Patêr* (*Lc* 22,42). Pe de altă parte, putem crede că el i-a învățat pe discipoli să spună *pe când se rugau împreună*: „Tatăl nostru, care ești în ceruri”, formula din *Mt* 6,9 (cf. W. MARCHEL, *Abba Père*, Roma 1971, p. 185-189). Prima și a doua cerere sunt formulate la fel, atât în Luca, cât și în Matei (cf. *Matthieu*, p. 79-81). Varianta din *Lc* 11,2, „trimite-l pe Duhul tău Sfânt asupra noastră, pentru ca el să ne curețe” (din unele manuscrise), a putut fi inserată după compunerea textului lui Luca „sub influența unei liturgii a botezului” (TOB), considerată ca un sacrament care purifică și prin care este dăruit Duhul Sfânt¹¹³. Nu a fost propusă încă nicio explicație satisfăcătoare pentru omiterea din partea lui Luca a celei de-a treia cereri din *Pater* din Matei: „facă-se voia ta, precum în cer, așa și pe pământ” (6,10). Dacă Luca o cunoștea – după cum este și posibil –, probabil se gândea că era asemănătoare cu cererea împărăției.

După două cereri care îl onorează pe Dumnezeu, urmează alte trei care au în vedere nevoile celui credincios: susținerea vieții, iertarea, ferirea de ispite. Formularea celei dintâi diferă puțin de cea din Matei. Folosirea imperativului prezent *didou*, cu un sens iterativ, „dă (și redă)”, ar putea să se adapteze mai bine unei rugăciuni spuse o dată pentru totdeauna, potrivitându-se și cu o altă formulare proprie lui Luca, *to kath' hēmeran*, „în fiecare zi, zi de zi”. Pe de altă parte, formularea lui Matei este mai bine adaptată pentru

¹¹³ Cf. J. CARMIGNAC, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969, 89. Unii interpreți recentți apără autenticitatea variantei din *Lc* 11,2, însă, după spusele lui MARSHALL (p. 458) și METZGER (p. 154-156), argumentele lor, chiar dacă au valoare, nu pot răsturna mărturia cvasiunanimă a manuscriselor grecești.

o rugăciune liturgică ce poate fi recitată în fiecare zi: „pâinea noastră cea de toate zilele, dă-ne-o nouă astăzi” (6,11). Însă pâinea „cea de toate zilele” este o interpretare a termenului dificil *epiousios*; mai există și altele (cf. *Matthieu*, p. 81 ș.u.). Este posibil ca „în fiecare zi” din Luca să fie o explicație a lui *epiousios* reținut de către sursă, fără să fi fost necesar.

Aproape cu certitudine, schimbarea „datoriilor” (Matei) cu „păcatele” din a patra cerere lucană i se datorează evanghelistului, care a făcut astfel textul mai inteligibil pentru cititorii săi greci. „Greșelile” din Matei traduc literalmente substratul aramaic, care era folosit și pentru datoriile obișnuite. Putem observa că formularea lui Luca descrie exact ceea ce se întâmplă *înaintea lui Dumnezeu*: el iartă și ofensa și datoria păcătosului convertit. „Pentru că și noi iertăm oricui ne greșește” nu trebuie să fie înțeleasă ca o condiție pentru a obține iertarea divină, care se bazează doar pe milostivire, ci ca pe un motiv care îi permite păcătosului să formuleze în rugăciunea sa această cerere fără a contrazice propria conduită. Absența articolului dinaintea „ispitei” (Matei și Luca) din ultima cerere pare să excludă faptul că este vorba despre încercarea ultimelor timpuri, după cum vor „escatologiștii”. Ispitele obișnuite, chiar zilnice, sunt vizate aici, cauzele lor putând fi interne sau externe, iar cererea este următoarea: „nu ne duce în ispită” sau „nu lăsa să cădem în ispită”.

§ 54. DOUĂ PARABOLE DESPRE RUGĂCIUNE (11,5-13)

⁵ Apoi le-a spus: „Dacă unul dintre voi are un prieten și merge la el la miezul nopții și-i spune: «Prieten, împrumută-mi trei pâini

⁶ pentru că un prieten al meu a sosit la mine dintr-o călătorie și nu am ce să-i pun înainte»,

⁷ dacă celălalt dinăuntru, răspunzând, îi zice: «Nu mă deranja; ușa este deja închisă și copiii sunt cu mine în pat, nu pot să mă scol să-ți dau»,

⁸ vă spun, chiar dacă nu se va scula să-i dea pentru că îi este prieten, pentru insistența lui se va scula și-i va da ceea ce are nevoie.

⁹ De aceea și eu vă spun:

Cereți și vi se va da; căutați și veți găsi; bateți și vi se va deschide.

¹⁰ Căci oricine cere, primește; cine caută, găsește; iar celui care bate, i se [va] deschide.

¹¹ Care tată dintre voi, dacă fiul îi cere un pește, îi va da în loc de pește un șarpe,

¹² sau dacă îi cere un ou, îi va da un scorpion?

¹³ Așadar, dacă voi, cei care sunteți aici, răi cum sunteți, știți să dați daruri bune copiilor voștri, cu cât mai mult Tatăl vostru din ceruri îl va da pe Duhul Sfânt celor care i-l cer?”.

Parabola prietenului de la miezul nopții (11,5-8) este proprie lui Luca, care, adăugând-o la ceea ce urmează, îi conferă o semnificație deosebită,

diferită de sensul inițial al istorisirii. La origine, explică J. JEREMIAS, parabola îl scotea în evidență pe *prietenul care face un serviciu*, pentru a arăta că Dumnezeu este întotdeauna pregătit să ajute, pe când în versiunea lucană punctul parabolei a devenit *prietenul care se roagă*, pentru a ilustra ceea ce poate obține rugăciunea perseverentă (*Les paraboles*, p. 108). În favoarea acestei interpretări se citează următorul fapt: *tis ex humôn*, „care dintre voi” introduce de regulă întrebări care conduc spre un răspuns negativ ce se dorește subliniat, ca și în următoarea formulare: „să ne imaginăm că oricare dintre voi ar putea...” (cf. *Lc* 11,11; 12,25; 14,5.28; 15,4; 17,7 și parabolele lui Matei). Dacă este de neconceput un prieten uman, atunci cu atât mai mult cum poate fi vorba despre Dumnezeu! Inițial, scrie J. JEREMIAS, nu contează caracterul inoportun al cererii, ci certitudinea că ea va fi împlinită (*ibid.* 159). Luca, am spune noi, a putut deplasa accentul parabolei, însă nu că a schimbat sensul. Faptul că Dumnezeu ar fi dispus să dăruiască ceea ce oamenii îi cer ar trebui să îi încurajeze să se roage cu insistență, iar aceasta este și învățătura parabolei care ne-a parvenit. Vezi și comentariul la parabola înrudită: văduva insistentă (*Lc* 18,1-8).

Parabola prietenului de la miezul nopții (*Lc* 11,5-8) reflectă bine condiția de viață dintr-un sat palestinian: a împrumuta pâine unui prieten, familia închisă într-o singură cameră în timpul nopții și exigențele ospitalității. Versetul 8 vorbește despre „insistența” acestui prieten, chiar dacă parabola nu spune nimic despre insistența sa deplasată, însă relevă doar că ora cererii era inoportună. Ideea insistenței subliniată în v. 8 ar putea dezvălui influența parabolei despre văduva insistentă (*Lc* 18,3-6).

Putem trece mai rapid peste ultimele cinci versete (*Lc* 11,9-13), întrucât au paralele în *Mt* 7,7-11, spre sfârșitul predicii de pe munte. Cele două versiuni ale acestor *logia* dezvoltă aceeași idee, „cereți și veți primi” (lucruri bune), și ambele depind de un text comun, probabil reflectat mai bine în Matei decât în Luca. Prima unitate (v. 9-10) ne invită să-i prezentăm lui Dumnezeu cererile pentru motivul că ele sunt întotdeauna împlinite. A doua unitate (v. 11-13) conține o altă învățătură: dacă părinții acestei lumi le dau copiilor lor lucruri bune, oare ce nu va face Tatăl ceresc pentru proprii săi copii? Este deci posibil ca inițial ele să fi fost unități separate, unite mai apoi datorită folosirii comune a cuvintelor, precum „a cere” și „a da” în contexte asemănătoare. J. JEREMIAS susține, împreună cu alții, că inițial aceste comparații au servit în polemica împotriva fariseilor: dacă voi, fiind răi, știți să dați lucruri bune copiilor voștri, de ce sunteți incapabili să credeți că Dumnezeu va împărți darurile noii perioade celor care i le cer? (cf. p. 145) În același fel s-a justificat Isus pentru a-i primi pe păcătoși și pentru a-i ierta, spunând: „adevăr vă spun că vameșii și desfrânatelile merg înaintea voastră în împărăția lui Dumnezeu” (*Mt* 21,31). Pe ce anume se

bazează afirmațiile din v. 9-10? Ele se sprijină cu siguranță în parte pe obiceiurile omenеști comune: în general, oamenii primesc ceea ce ei cer, iar a bate la ușă este mijlocul firesc de a-i face pe cei din interior să deschidă; modul normal de a găsi este acela de a căuta ceea ce a fost pierdut. Totuși, pasivele (gr.) „vi se va da”, „vi se va deschide” se pot referi la Dumnezeu (cf. *Lc* 6,21). De fapt, sunt mai ușor de înțeles aceste două versete dacă le-am vedea ca pe un îndemn la rugăciune către Dumnezeu atunci când ne aflăm în nevoi. Despre ideea de „a-l căuta pe Dumnezeu”, vezi *Is* 55,6 și *Ier* 29,13.

Dacă se exclud variantele, care par să fie adăugări pentru armonizare, obținem două perechi de comparații în fiecare dintre cele două Evanghelii, una care este comună, pește/șarpe, iar cealaltă diferită: ou/scorpion în Luca, pâine/piatră în Matei. Dacă sursa conținea o singură asemănare, pește/șarpe, Luca a putut adăuga ou/scorpion pentru a obține un alt dar ce dăunează, în opoziție cu darurile binefăcătoare ale lui Dumnezeu, în timp ce Matei preferă pâine/piatră, ca o comparație mai naturală – pietrele rotunde și netede se puteau asemana cu pâinile –, probabil în funcție de ceea ce relatase la prima ispitire a lui Isus: „spune ca pietrele acestea să devină pâini” (*Mt* 4,3). Însă „piatră pentru pâine” era, probabil, o expresie proverbială. Textul din Luca a putut totuși să fie influențat prin menționarea șerpilor și a scorpionilor în 10,19. Pentru A. PLUMMER, sensul pasajului este următorul: „În răspunsul la rugăciune, Dumnezeu nu dăruiește nici ceea ce este nefolositor (o piatră), nici ceea ce este dăunător (un șarpe sau un scorpion)” (p. 300).

În *Mt* 12,34, Isus le spune capilor iudei că sunt „răi”. Nu este posibil să conchidem din acest fapt că *Lc* 11,13/*Mt* 7,11, „așadar, dacă voi, răi cum sunteți”, se referă tot la aceștia. Comparați cu Dumnezeu, care numai el este bun (*Mc* 10,18 ș.u.), *toți* oamenii sunt relativ răi, iar ei apar astfel pentru că el cunoștea ce era în om (*In* 2,25). *Lc* 11,29 numește „generație rea” mulțimile care îi cer un semn. Din moment ce *agatha*, „daruri bune”, în *Mt* 7,11 (cf. *Evr* 9,11; 10,1), se referă cu siguranță la darurile „spirituale” care îl includ și pe Duhul Sfânt. Însă în Luca, în special, Duhul Sfânt este darul *prin excelență* pentru creștinii care cred (*Fap* 2,17.38), iar el ori sursa lui probabil au specificat ceea ce se spunea în tradiție sub o formă generală.

A NOUA SECȚIUNE: NOI CONTROVERSE (11,14-54)

§ 55. BEELZEBUL ȘI ÎNTOARCEREA DUHULUI NECURAT (11,14-26)

¹⁴ Isus a scos un diavol și acesta era mut; îndată ce a ieșit diavolul, mutul a început să vorbească, iar mulțimile se mirau.

¹⁵ Însă unii dintre ei spuneau: „Cu Beelzebul, căpetenia diavolilor, îi scoate pe diavoli”.

¹⁶ Alții, ispitindu-l, cereau de la el un semn din ceruri.

¹⁷ Dar el, cunoscând gândurile lor, le-a spus: „Orice împărăție dezbinată în ea însăși se ruinează și se prăbușește casă peste casă.

¹⁸ Deci, dacă Satana este dezbinat în el însuși, cum va dura împărăția lui? Voi ziceți că eu îi scot pe diavoli cu Beelzebul.

¹⁹ Dar dacă eu îi scot pe diavoli cu Beelzebul, fiii voștri cu cine îi scot? Pentru aceasta ei vor fi judecătorii voștri.

²⁰ Însă, dacă eu îi scot pe diavoli cu degetul lui Dumnezeu, atunci împărăția lui Dumnezeu a ajuns la voi.

²¹ Când un om puternic, bine înarmat, își păzește casa, ceea ce are el este în siguranță;

²² dar, dacă vine unul mai puternic decât el și îl învinge, îi ia armele în care se încredea și împarte [prada].

²³ Cine nu este cu mine, este împotriva mea și cine nu adună cu mine, risipește.

²⁴ Când duhul necurat iese dintr-un om, umblă prin locuri fără apă căutând odihnă. Negăsind-o, își zice: «Mă voi întoarce la casa mea din care am ieșit».

²⁵ Venind, o găsește măturată și pusă în ordine.

²⁶ Atunci merge și aduce cu el alte șapte duhuri mai rele decât el și, intrând, locuiesc acolo, iar starea de pe urmă a omului acela devine mai rea decât cea dintâi”.

În a doua secțiune (5,7–6,11) am întâlnit o primă serie de controverse, în care Isus a fost acuzat de blasfemie pentru că a iertat câțiva păcătoși și de încălcare a Legii din diferite motive: a mâncat împreună cu păcătoșii, nu a respectat posturile, a făcut ceea ce era interzis în zi de sâmbătă. Pe lângă controversa despre Beelzebul, vom întâlni îndeosebi în această a noua secțiune o nouă condamnare a „acestei generații” care cere un semn și discursul împotriva fariseilor și a cărturarilor.

Mai multe versete din *Mc* 3,22-27 apar în prima parte a pericopei 55, unde este vorba despre Beelzebul, în timp ce *Mt* 12,22-30 constituie o paralelă atât de completă la *Lc* 11,14-26. Ultimele trei versete (24-26) despre întoarcerea duhului necurat nu au paralele în Marcu, iar paralelele din Matei sunt separate de controversa propriu-zisă prin douăsprezece versete, ceea ce arată că la început ele au putut avea o existență independentă de controversă. Textul lui Matei pare să combine pasajul lui *Mc* (3,19b-30) cu versiunea „Q” a controversei despre Beelzebul, pe care *Lc* 11,17-23 pare să o conserve mai bine. Este posibil ca v. 17-18a să reprezinte o tradiție separată, care nu vorbea despre Beelzebul, ci despre „Satana” (v. 18b face trecerea de la o tradiție la alta). Un text inițial citea, probabil, v. 19 imediat după v. 15-16.

Introducând istorisirea sa, Luca spune că demonul însuși, care a fost scos, era mut, în timp ce pentru Matei posedatul era cel orb și mut. Putem crede că Matei l-a făcut orb pe cel posedat pentru a mări puterea de exorcizare

a lui Isus. Luca nu specifică, spre deosebire de Matei și Marcu, cine sunt cei care îl acuză pe Isus că este în complicitate cu Beelzebul, însă amintește opinia celor două grupuri diferite: al doilea grup, al celor care caută un semn, este împrumutat dintr-un alt context (*Mc* 8,11), probabil pentru a pregăti ceea ce urmează în 11,29. Este posibil ca în evaluarea populară exorcismele să nu fie apreciate ca *probe* pentru acreditarea divină, cu toate că se cereau *adevărate* semne venite din cer. Din punct de vedere gramatical, v. 17 se poate înțelege în trei feluri (I.H. MARSHALL, p. 474): orice casă dezbinată în sine nu dăinuiește (*Mc* 3,25); (în perioade de conflict) o casă cade peste cealaltă (din cauza unor atacuri succesive); casele se prăbușesc una lângă cealaltă. În același fel, ideea exprimată pare a fi următoarea, elaborată începând cu Matei/Marcu: când o împărăție cunoaște diviziuni interne și sfârșește prin a se ruina, chiar și familiile intră în conflict unele împotriva celorlalte, ajungând astfel la dezbinare. „Comparația vizează aici împărăția lui Satana, care, într-un fel, este compusă din diferite grupări de demoni, care împreună constituie o împărăție” (N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke*, Londra 1950, p. 332). În v. 19, „Satana” apare prin metonimie pentru împărăția sa, ca și Cristos pentru comunitatea creștină în *1Cor* 12,12, de exemplu.

Iudeii sunt acuzați de lipsă de logică: aceștia îi atribuie lui Beelzebul exorcismele lui Isus, însă nu fac la fel cu propriile lor exorcisme. Alte texte ne spun că exorcisții care nu erau discipoli ai lui Isus îi invocau chiar și numele pentru a scoate diavoli (*Lc* 9,49; *Fap* 19,13). Isus pare să presupună că printre discipolii rabinilor existau adevărați exorcisți. „Acest lucru ridică o problemă pentru următorul cuvânt în care Isus susține să exorcismele sale sunt semne ale sosirii împărăției lui Dumnezeu: nu este valabil și pentru exorcismele iudeilor?” (I.H. MARSHALL, p. 474) Lipsa logicii poate avea o explicație literară, dacă acest cuvânt nu aparținea inițial contextului actual. Probabil, Isus presupune că el este singurul care scoate cu adevărat diavolii în numele lui Dumnezeu, pe când iudeii fac acest lucru prin mijloace mai mult sau mai puțin magice, fără a avea vreo autoritate reală asupra puterilor răului (cf. *Fap* 19,13-17). „Degetul lui Dumnezeu” în *Lc* 11,20 este o denumire biblică a puterii lui Dumnezeu¹¹⁴ și față de „Duhul lui

¹¹⁴ Expresia „degetul lui Dumnezeu” (*Lc* 11,20) figurează în LXX în *Ex* 8,15; 31,18; *Dt* 9,10 și într-un vechi text egiptean, despre un talisman, în relație cu un posedat mut (cf. A. DEISS-MANN, *Light from the Ancient East*, Londra 1910, p. 309). Alte referințe în artă. „*Daktylos*” în *TWNT*. Vezi și A. GEORGE, *Études*, p. 127-132 (în *ScEcc* [1966], 461-465). El arată că, în ciuda atenției pe care Luca o acordă de obicei Duhului Sfânt, i se întâmplă să omită să-l menționeze din anumite motive (de ex., în *Lc* 20,42 și 21,15). Nu trebuie să ne surprindă faptul că Luca nu plasează declarația cu privire la blasfemia Duhului împreună cu contro-versa despre Beelzebul, ci într-un context care vorbește despre mărturia discipolilor, întrucât Duhul este, înainte de toate, inspiratorul celor care proclamă evanghelia (vezi 12,10-12). El nu spune nicăieri că Duhul vorbește pentru ei (*Mc* 13,11; *Mt* 24,20).

Dumnezeu” (*Mt* 12,28) trebuie să aparțină unui nivel mai vechi al textului. Matei a putut prefera această ultimă expresie, întrucât urma să-l prezinte pe Isus ca purtător de Duh (12,18) și pentru că un pic mai departe va relata cuvântul lui Isus asupra „blasfemiei împotriva Duhului” și asupra păcatului de neiertat al refuzării Duhului (12,31 ș.u.). Cât privește sensul general din *Mt* 12,28/*Lc* 11,20, care constituie o declarație importantă din punct de vedere teologic, îl putem exprima astfel: „De fiecare dată când Isus alungă un duh rău, este anticipat ceasul în care Satana va fi în mod vizibil dezarmat și învins. Victoriile obținute asupra emisarilor săi sunt premise ale lui *eschaton*” (J. JEREMIAS, *Théologie*, p. 124).

În *Lc* 11,21-22, Luca este mai clar decât Marcu și Matei în prezentarea lui Satana ca om puternic și a lui Isus ca „unul mai puternic”. Acest lucru corespunde unei trăsături caracteristice lui Luca: el nu pierde nicio ocazie pentru a sublinia puterea lui Isus (cf. n. 112). Din același motiv, probabil, Isus vorbește în Luca despre conflict armat, și nu despre jaf (*Mc* 3,27). Ioan Botezătorul vorbise deja despre Isus ca fiind unul mai puternic, cu o însemnătate teologică deosebită (cf. *Matthieu*, p. 36 și 162). În *Lc* 11,23 și în paralela verbală din *Mt* 12,30, Isus se prezintă ca marele *culegător* escatologic, întrucât în realitate o decizie pro sau contra împărăției este o decizie pentru sau împotriva lui Isus (*Mc* 8,38).

Întoarcerea duhului necurat (*Lc* 11,24-26)

Controversa despre Beelzebul este urmată în Matei de pasajul despre „păcatul de neiertat” (12,31-32) și de două declarații: cuvintele care descoperă inima (12,33-37) și semnul lui Iona (12,38-42). Am indicat în n. 112 ce anume a putut să-l determine pe Luca să separe sentința asupra păcatului de neiertat (*Lc* 12,10) de controversa despre Beelzebul. Trecerea de la „diavoli” (11,20) la „duh necurat” (11,24) ar putea face trimitere la două surse diferite. Despre această terminologie diferită, vezi n. 68, și *Matthieu*, p. 109, 162, 167. Luca folosește *daimonion* de 23 de ori și „duh necurat” doar de cinci ori.

Cu privire la *Mt* 12,43-45, am căutat să determinăm sensul afirmației cu privire la întoarcerea duhului necurat (p. 166). Aici se poate adăuga ceea ce urmează. Textul lui Luca pare să ia în considerare două cazuri separate: a-l lăsa pe diavolul alungat să se întoarcă înseamnă expunerea la o situație și mai rea, întrucât duhul rău va căuta să câștige o victorie. Pentru a împiedica întoarcerea lui, persoana eliberată trebuie să se înroleze cu fermitate în câmpul opus, aderând la Isus și la evanghelie (cf. și v. 23). Prin adăugarea sa, „așa va fi și cu această generație rea” (12,45), Matei sugerează aplicarea învățăturii la poporul iudeu: dacă acesta refuză eliberarea spirituală

oferită prin Salvator, condiția sa se va înrăutăți, iar tirania puterilor răului va ataca Israelul mai mult ca oricând, ca, de altfel, și orice națiune ce se opune evangheliei.

§ 56. ADEVĂRATA FERICIRE (11,27-28)

²⁷ În timp ce spunea acestea, o femeie din mulțime și-a ridicat vocea și a spus: „Fericit sânul care te-a purtat și pieptul la care ai supt!”

²⁸ Dar el a zis: „Mai degrabă, fericiți sunt aceia care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și-l păzesc!”

Unii critici văd acest scurt episod ca un exemplu tipic pentru folosirea lucană a formei literare grecești *chreia*. În acest gen literar sunt date răspunsuri la întrebări scurte, sau mai sunt făcute afirmații dintr-un punct de vedere opus, după cum este cazul și aici prin cuvintele lui Isus¹¹⁵. După A. GEORGE (p. 455), *Lc* 11,27 ș.u. face parte din unitatea literară a v. 14-36, în mod clar delimitată prin destinatarii săi (mulțimile), genul ei (discuție), tema sa (semnele lui Isus). În acest cadru, cele două versete cu privire la mama lui Isus definesc atitudinea adevăratului discipol, în contrast cu oricine nu merge „cu” Isus (11,23) sau nu perseverează în convertire (11,24-26). Pasajul este caracterizat de semitisme și lucanisme. Sunt puse în contrast două fericiri. Prima (v. 27) exaltă aspectul fizic al maternității, iar a doua o corectează, dând prioritate valorii credinței, pentru toți cei care cred, ca și în 8,21: „Mama mea și frații mei sunt aceștia care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și îl îndeplinesc”. Aceste cuvinte nu depreciază în niciun fel figura Mariei, reprezentată în alte locuri în Luca ca o credincioasă model (1,45) și foarte atentă la căile Domnului manifestate în copilăria lui Isus (2,19.51). Nimeni nu poate despărți fericirea de maternitatea excepțională a Mariei, însă toți sunt invitați să urmeze exemplul ei în credință și supunere. „Cuvântul lui Dumnezeu” din *Lc* 11,28 face trimitere îndeosebi la învățătura lui Isus însuși (cf. 5,1 și 6,47 ș.u.). Nu este posibil de decis dacă Luca a găsit episodul din v. 27-28 în „Q” sau l-a obținut din propria sursă, adesea numită *L*. Amintind deja la 8,19-21 incidentul analog din *Mc* 3,31-35/*Mt* 12,46-50 (cf. n. 76), pune aici la locul lui episodul despre fericirea mamei lui Isus. Nu există vreun motiv adevărat pentru a presupune că l-a *creat* în acest scop.

¹¹⁵ Cf. M. DIBELIUS, *From Tradition to Gospel*, 152-154 (traducerea în engleză a studiului *Die Formgeschichte des Evangeliums*, apărut mai întâi în 1919). Termenul grec *chreia* semnifică folosirea unui lucru sau nevoia pe care o presupune acesta. Însă hermeneutica folosește cuvântul într-un sens special indicat în text. Cel mai bun exemplu, după Dibelius, este tocmai *Lc* 11,27 ș.u., însă el mai descoperă *chreia* în 6,4; 13,1.23.31-33, 16,14; 17,5.20; 19,39.

§ 57. SEMNUL LUI IONA (11,29-32)

²⁹ Pe când mulțimea se îngrămădea în jurul lui, [Isus] a început să le spună: „Această generație este o generație rea; caută un semn, dar nu i se va da alt semn decât semnul lui Iona.

³⁰ Căci așa cum Iona a devenit un semn pentru niniviteni, tot așa va fi Fiul Omului pentru această generație.

³¹ Regina din Sud se va ridica la judecată cu oamenii acestei generații și-i va condamna pentru că ea a venit de la marginile pământului ca să asculte înțelepciunea lui Solomon și, iată, aici este [unul] mai mare decât Solomon.

³² Oamenii din Ninive se vor ridica la judecată cu generația aceasta și o vor condamna pentru că ei s-au convertit la predica lui Iona și, iată, aici este [unul] mai mare decât Iona.

După cum am notat deja, Matei plasează episodul despre semnul lui Iona (12,38-42) într-un context puțin diferit, înaintea celui despre întoarcerea duhului rău și a celui despre familia spirituală a lui Isus. În Luca, acesta aparține secțiunii a noua, caracterizată de unele controverse, și răspunde la o întrebare făcută mai înainte: „alții, ispitindu-l, cereau de la el un semn din ceruri” (11,16). După spusele lui F. HAHN, semnul „venit din cer” nu este o acțiune de autoritate care s-a împlinit cu de la sine putere, „ci o minune de acreditare pe care o produce Dumnezeu” (p. 378). Forma originală a cuvântului despre Iona este încă un subiect de dezbătut (cf. *Matthieu*, p. 577-580 sau *Matteo*, p. 651-654). În Luca, semnul lui Iona se referă la predica profetului, pe când în Matei acesta devine o exemplificare directă a viitoarei învieri a lui Isus. Explicația corespondenței celor „trei zile” provine, probabil, de la Matei însuși, care amintește un cuvânt de-al lui Isus care nu face decât să *menționeze* semnul lui Iona (cf. *Mt* 16,4). Marcu nu relatează decât refuzul semnelui cerut (8,12), pentru a nu-i pune în dificultate pe cititorii săi greci prin detaliile abundente cu privire la Iona și regina din Sud. Această ultimă expresie face trimitere în Evangheliile la persoana numită *malkat sheba*, „regina din Sheba”, din *IRg* 10,1. Se consideră că regatul acesteia ocupa regiunea în care se află astăzi Yemen.

Luca a notat adesea că învățătura lui Isus atrăgea mulțimile. Vezi și 4,42; 5,1; 6,17; 8,4; 9,37; 12,1; 14,25; 18,36; 19,48. Luca nu spune, ca și Matei (13,36), că la un anumit punct din ministerul său Isus a încetat să vorbească mulțimilor. Dacă este adevărat că Luca îl prezintă pe Isus în special ca predicator al cuvântului (cf. *Introdúcere* IV, a, 1), n-ar trebui să ne surprindă faptul că el înțelege semnul lui Iona ca pe o aluzie la activitatea sa de predicator. Există o dificultate: cum anume poate fi predica lui Isus un semn *viitor* pentru această generație (v. 30)? Întâlnim și explicația în v. 32. Isus le dăduse evreilor multe semne, mai ales vindecări și exorcisme,

dar și minunea pâinilor și învierile. Ceea ce el refuză este un semn spectaculos care să vină din cer, pe care îl așteptau iudeii apocaliptici.

„Se va ridica” din *Lc* 11,31.32 se referă implicit la învierea generală. În textul inițial trebuie să fi fost amintită mai întâi regina din Sud; și apoi Iona. Matei a trebuit să schimbe această ordine pentru a-i plasa pe niniviteni mai aproape de menționarea lui Iona. Chiar dacă regina din Sud, o păgână, vine de la capătul pământului pentru a asculta un simplu muritor, iudeii acordă puțină atenție în propria lor țară unui predicator prin care vorbește înțelepciunea divină, mai mult decât prin Solomon. Când Isus va apărea la judecată ca Fiul Omului, atunci această generație necredincioasă va trebui să-și recunoască greșeala că nu l-a ascultat pe Isus, un predicator incomparabil superior lui Iona. În acest sens, Isus poate spune că Fiul Omului va fi un semn pentru această generație rea.

§ 58. PARABOLA CANDELEI (11,33-36)

³³ Nimeni, după ce a aprins o candelă, nu o pune într-un loc ascuns sau sub obroc, ci pe un candelabru, pentru ca cei care intră să vadă lumina.

³⁴ Candela trupului tău este ochiul. Când ochiul tău este limpede, tot trupul tău este luminos, însă dacă ochiul tău este rău, trupul tău este întunecos.

³⁵ Vezi deci ca lumina care este în tine să nu fie întuneric.

³⁶ Așadar, dacă trupul tău este luminos în întregime, fără nicio parte întunecată, va fi luminat totul, ca atunci când candela te luminează cu strălucirea ei”.

Prin subiectul ei, această parabolă a candelai ar aparține mai curând secțiunii a zecea, cu privire la condiția discipolului, însă în Luca aceasta nu se adresează direct discipolilor, după cum este cazul în Matei. Isus pare să vorbească aici acelorași oameni, avertizând această „generație rea” de necredincioși că vina este în totalitate a lor dacă lumina lui Isus și a împărăției nu îi luminează.

Paralela din Matei la Luca 11,33 se află imediat după fericiri, într-o descriere introductivă a discipolilor ca sare a pământului și lumină a lumii (5,13-16). Matei și Marcu (4,21) menționează amândoi un *modios*, „obroc” (măsură a capacității de circa 13 litri), însă doar Marcu și Luca vorbesc despre un „pat”, o posibilă neînțelegere a termenului semitic ce semnifică „jos” (cf. *Lc* 8,16). După Matei, candela se pune pe un candelabru pentru a ilumina întreaga casă; în Luca, aceasta le permite „celor care intră” să vadă pe unde merg – probabil, o aluzie la păgânii care se apropie de Cristos. După I.H. MARSHALL, este comunicată următoarea învățătură: „Dumnezeu a pus în Isus o lumină care nu este ascunsă (consimțind un semn pentru confirmarea mesajului său), însă suficient de limpede pentru a ilumina întreaga

lume” (p. 487). *Lc* 11,33 diferă de paralelele sale, mai ales, prin adăugarea lui *eis kruptên*, „într-un loc ascuns”, care nu se referă probabil la pivniță, interpretare uzuală, întrucât pivnița ar fi într-adevăr locul în care candela este utilă. Trebuie să ne gândim mai curând la o semnificație generală.

Lc 11,34-36 propune o altă explicație pentru parabola candeliei. O paralelă pentru cele două versete apăruse mai înainte în Matei, în a treia secțiune a discursului de pe munte, care tratează despre atitudinile fundamentale ale discipolului (cf. *Mt* 6,22 ș.u.). Dacă aici cuvântul apare la persoana a treia, „candela trupului este ochiul”, în Luca el figurează la persoana a doua: „candela trupului tău este ochiul”. I.H. MARSHALL formulează astfel noua aplicație a metaforei: „Dacă ochiul este sănătos și lasă lumina să intre, adică dacă persoana primește în mod sincer lumina evangheliei, atunci întreaga sa ființă se va umple de lumină” (p. 489). Concluzia din Matei, „așadar, dacă lumina care este în tine este în întuneric, cât de adânc va fi întunericul”, devine în Luca „vezi deci ca lumina care este în tine să nu fie întuneric” (v. 35).

Așa cum îl avem, v. 36 este un text tautologic: se spune de două ori că trupul este luminat. Unele variante, destul de rău atestate, încearcă să clarifice semnificația versetului. A. PLUMMER neagă faptul că ar fi existat o tautologie: în protază (aici, propoziția condițională), explică el, accentul cade pe *holon*, „în întregime”, exemplificat prin „fără nicio parte întunecată”, pe când în apodoză (propoziția principală) accentul este pus pe *phôtinon*, „luminat”, clarificat și el prin „ca atunci când candela te luminează cu strălucirea ei”. Unii interpreți recunosc în text două lumini diferite, cea interioară în prima propoziție și cea exterioară în a doua; dacă întreaga ta ființă nu conține părți întunecate, întrucât ochiul tău este simplu și limpede, atunci tu vei fi luminat de lumina lui Cristos, care se descoperă celor care îi imită pe copii (10,21). În 3,19-21 și alte texte din *Noul Testament* pot fi citate în favoarea acestei interpretări, însă nu suntem siguri să *Lc* 11,36 conțină această învățătură (cf. A. VALENSIN – J. HUBY, p. 226). Este o încercare interesantă de a vedea în *timpul viitor* folosit în apodoză o aluzie la iluminarea deplină a *viziunii beatifice*.

§ 59. DENUNȚAREA FARISEILOR ȘI A CĂRTURARILOR (11,37-54)

³⁷ Pe când vorbea, un fariseu i-a cerut să ia masa la el. El a intrat și s-a așezat la masă.

³⁸ Văzându-l, fariseul s-a mirat că nu s-a spălat înainte de masă.

³⁹ Atunci, Domnul i-a spus: „Acum, voi, farisei, curățați exteriorul paharului și al farfuriei, dar în interiorul vostru sunteți hrăpăreți și răutăcioși.

⁴⁰ Nebunilor! Oare cel care a făcut exteriorul n-a făcut și interiorul?

⁴¹ De aceea, dați de pomană cele din interior și, iată, toate vor fi curate pentru voi.

⁴² Dar vai vouă, fariseilor, pentru că dați zeciuială din mentă, din rută și din toate ierburile, dar lăsați la o parte judecata și iubirea lui Dumnezeu: acestea trebuia să le faceți, iar pe acelea să nu le neglijați.

⁴³ Vai vouă, fariseilor! Vă plac primul loc în sinagogi și salaturile în piețe.

⁴⁴ Vai vouă, pentru că sunteți ca mormintele care nu se văd și oamenii calcă pe deasupra fără să știe”.

⁴⁵ Unul dintre învățații Legii, răspunzând, i-a zis: „Învățătorule, vorbind astfel, ne jignești și pe noi!”

⁴⁶ El i-a zis: „Vai și vouă, învățați ai Legii, pentru că îi încărcăți pe oameni cu poveri greu de purtat, dar voi nici măcar cu unul dintre degetele voastre nu atingeți aceste poveri.

⁴⁷ Vai vouă, pentru că ridicați monumente profeților pe care i-au ucis părinții voștri.

⁴⁸ Astfel, sunteți martori și consimțiți la faptele părinților voștri, pentru că ei i-au ucis, iar voi le zidiți [mormintele].

⁴⁹ Tocmai de aceea Înțelepciunea lui Dumnezeu a spus: «Le voi trimite profeți și apostoli, dar vor fi uciși și persecutați de ei,

⁵⁰ ca să se ceară cont acestei generații de sângele tuturor profeților vărsat de la întemeierea lumii,

⁵¹ de la sângele lui Abel până la sângele lui Zaharia, ucis între altar și sanctuar». Da, vă spun, se va cere cont de la această generație.

⁵² Vai vouă, învățați ai Legii, care ați luat cheia cunoașterii! Voi nu ați intrat, iar pe cei care [voiau să] intre i-ați împiedicat!”

⁵³ După ce a ieșit de acolo, cărturarii și fariseii au început să i se împotrivescă cu înverșunare și să-l constrângă să vorbească despre multe lucruri,

⁵⁴ întinzându-i curse [ca să prindă] ceva din gura lui.

Mt 23 conține în paralel substanța acestui discurs polemic împotriva fariseilor și a cărturarilor. În comentariul la *Mt 23* am împărțit versetele astfel: în v. 1-12 Isus denunță ipocrizia și mândria conducătorilor evrei și îi avertizează pe discipoli să nu le imite conduita; în v. 13-16 el rostește împotriva adversarilor săi șapte preziceri de „nenorocire” (nu „blesteme” în sens strict), care să-i mustre din diferite motive, precum înșelarea oamenilor, interpretarea precară a Legii, comportamentul ipocrit, persecutarea celor drepi. Toate acestea sunt îndreptate în mod evident împotriva fariseilor, ca mentalitate și categorie, și nu pentru fiecare persoană în parte. Matei a reunit într-un singur capitol un anumit număr de sentințe care pot fi autentice, cu câteva date care provin din alte surse sau pe care el însuși le-a compus. *Lc 11,37-54* pare să reflecte mai fidel ceea ce era în Sursă, întrucât Luca nu are obiceiul să combine, ca și Matei, materiale din diferite izvoare, și nici nu-i place să schimbe ordinea unităților pe care a găsit-o în tradiție. După T.W. MANSON, Luca trebuie să fi găsit în Sursă „nenorocirile” deja împărțite în două grupe, trei pentru farisei și trei pentru

cărturari. Apoi a adăugat v. 45 pentru a face trecerea de la unul la celălalt (*The Sayings of Jesus*, Londra 1949, p. 96).

Vom oferi aici câteva explicații asupra câtorva versete proprii lui Luca (pentru alte pasaje, vezi *Matthieu*, p. 290-298). Primul verset (37) al pericopei îndeplinește în mod evident o funcție editorială, aceea de a uni discursul de ceea ce precedă, însă Luca a putut să-l întâlnească în Sursă. Deși în *Mc* 7,5/*Mt* 15,2 sunt dezaprobați *discipolii* cu privire la obiceiurile din bătrâni, aici, în *Lc* 11,38, comportamentul lui Isus însuși este cel care surprinde. Matei nu indică în care circumstanță pronunțase Isus discursul (23,13-36). *Lc* 11,39 nu începe cu un „vai” precum versetul corespondent din *Mt* (23,25). Fariseii, spune Isus, pot fi „curați” în interior, din punct de vedere ritual, însă inima lor este plină de răutate, iar recipientele (paharul și farfuria) pe care le folosesc sunt pline de roadele jafurilor (cf. I.H. MARSHALL, p. 495), însă acest lucru nu este spus explicit decât în Matei. Scrierea iudaică *Înălțarea lui Moise*, din sec. I î.C., conține ceea ce pare a fi o critică eseniană la adresa fariseilor, formulată în termeni asemănători (7,7-9). Acest lucru nu contrazice, ci mai degrabă confirmă caracterul autentic al denunțurilor evanghelice, ca expresie a unei situații din primul secol, chiar dacă nu este posibil să se extindă până la discursul lui Isus însuși în forma lui originală. V. 40 afirmă următorul lucru: cât privește „puritatea”, nu există niciun motiv pentru a face deosebire între interior și exterior. V. 41 pare să afirme că mai curând a fi generoși decât hrăpăreți este cel mai bun mod de a asigura adevărata puritate interioară, singura care contează cu adevărat.

Cu v. 42 începe seria celor trei oracole despre nenorocire împotriva fariseilor. *Mt* 23,23 constituie o paralelă atât de apropiată de cel dintâi, însă în loc de „dreptate, îndurare și credință”, Luca vorbește despre dreptatea și iubirea lui Dumnezeu, ceea ce pare a fi mult mai original. Surprinși de faptul că Isus și-ar oferi sprijinul pentru practica zeciuielii – la locul ei, evident –, unii critici consideră acest verset ca fiind o adăugare posterioară, de inspirație iudeo-creștină. Însă Isus a putut să mențină practica așa cum o definea Legea (*Dt* 12,22; *Lev* 27,30), fără a aproba zelul excesiv al fariseilor în felul lor de a exagera. Există în *Mc* 12,38b-39 o paralelă pentru *Lc* 11,43, însă concordanța dintre Matei și Marcu indică faptul că afirmația din verset nu provine din a doua Evanghelie, ci chiar din Sursă. Al treilea oracol de nenorocire îi compară pe farisei cu mormintele pe care calcă fără să le vadă. Contactul cu un cadavru îl făcea pe evreu să devină impur (*Num* 19,16). Din acest motiv, mormintele erau văruite, pentru a le face mai vizibile. Oamenii îi urmau tot timpul pe farisei, considerându-i oameni de bine, însă erau infestați de viciile acestora fără să-și dea seama, la fel cum aceștia călcau peste morminte fără să le vadă (A. PLUMMER, p. 312). Formularea lui

Luca pare mai simplă și mai originală decât a lui Matei, care îi compară pe farisei cu „mormintele văruite”, ca și cum ar încerca să apară drepti și curați.

Cele trei „nenorociri” care urmează sunt adresate cărturarilor: întrebarea uneia dintre ele servește ca introducere. Luca folosește adesea *nomikoi*, „legiști”, în loc de *grammateis*, „scribi”, fără vreo deosebire de sens. Aceștia erau renumiți pentru interpretarea riguroasă a Legii, adăugând la aceasta și obligații nejustificate, în timp ce ei înșiși se pricepeau foarte bine, prin argumente subtile, să evite să facă ceea ce prescriau altora. Într-un fel, ei spun și nu fac, ca în *Mt* 23,3. Raționamentul pe care îl presupune *Lc* 11,47 ș.u. poate avea una sau cealaltă din următoarele forme: ridicând monumente profeților, cărturarii încearcă să acopere vinovăția pe care au moștenit-o de la părinții lor, care i-au ucis pe mesagerii lui Dumnezeu; această pietate exterioară, neînsoțită de o adevărată ascultare a cuvântului lui Dumnezeu, confirmă ipocrizia lor și îi desemnează ca adevărați moștenitori ai părinților lor ucigași; ei par să-i onoreze pe profeți, de vreme ce se feresc să-l ucidă pe cel căruia profeții i-au anunțat venirea.

Următoarele trei versete (49-51) conțin ceea ce pare a fi „o profeție de judecată anunțată printr-o terminologie sapiențială” (I.H. MARSHALL, p. 502). Pasajul paralel este urmat în Matei de plângerea asupra Ierusalimului (23,37-39), care își avea probabil același loc și în Sursă, însă Luca îl asociază mai departe, probabil într-un mod mai apropiat de alte materiale (13,34-35). În *Lc* 11, fraza sapiențială este urmată de trei „vai” împotriva cărturarilor, cu care evanghelistul în mod evident a vrut să încheie discursul. După această profeție de judecată, alți mesageri vor fi trimiși în Israel și ei vor întâmpina aceeași soartă ca și profeții anteriori, până într-atât încât, în cele din urmă, crimele acumulate de persecutorii și ucigașii lor să-și primească pedeapsa pe care o merită în această generație.

Dia touto, „tocmai de aceea”, de la începutul v. 49, corespunde lui *lakên*, din ebraică, și face trimitere la un gen de sentință profetică, pentru care avem un exemplu în *Is* 5,8-25, fiind incluse și „nenorociri” („tocmai de aceea” în ultimele două versete). Însă în Luca profeția este atribuită Înțelepciunii lui Dumnezeu, care se adresează la persoana întâi. Spre deosebire de *Lc* 7,35, v. 49 din cap. 11 se referă atât de clar la Înțelepciunea personificată, despre care este vorba în texte precum *Prov* 8, *Înt* 7 și *Sir* 24. Chiar dacă Matei atribuie judecata lui Isus însuși, din motive pe care le-am indicat cu altă ocazie (*Matthieu*, p. 297 ș.u.), probabil Înțelepciunea era cea care vorbea și în Sursă, după cum este cazul în Luca. Se pare că este o pură conjunctură să presupunem că v. 49 se referă la o scriere apocrifă iudaică pierdută. Mai degrabă, „Înțelepciunea lui Dumnezeu” poate însemna „Dumnezeu în înțelepciunea sa”, în afară de cazul când ne gândim la Înțelepciunea

personificată, care, de fapt, se adresează oamenilor (*Prov* 1,2-33; 8,1-3) și trimite mesageri, în conformitate cu *Prov* 9,3: „Și-a trimis slujnicele și strigă de pe vârful înălțimilor cetății...” (vezi o discuție asupra acestui text în *Matthew*, p. 153, sau *Matteo*, p. 163). Tot astfel și Luca se poate referi, pur și simplu, la decizii divine interpretate de către Isus, un alt fel de a spune „astfel vorbește Domnul”. „Profeți și apostoli” se referă clar la mesagerii din *Vechiul Testament* (cf. *2Cr* 24,19) și la misionarii evangheliei.

Ideea care se subînțelege în v. 50 este următoarea: acumulând crime, persecutorii sporesc măsura păcatelor lor și cheamă judecata asupra lor (cf. *Mt* 23,32; *1Tes* 2,15 ș.u.; *Gen* 15,16). Dat fiind faptul că generația lui Isus nu s-a convertit, în ciuda harului excepțional care i-a fost acordat (cf. *Lc* 11,29-32), pedeapsa divină va surprinde acum poporul iudeu și pentru crimele trecute, care ar părea confirmate prin lipsa prezentă a convertirii. Moartea violentă a lui Abel și cea a lui Zaharia sunt menționate ca fiind prima și ultima dintre cele descrise în *Scriptură*. Întrucât Luca nu îl identifică pe acest Zaharia cu „fiul lui Barachia” (*Mt* 23,35), este posibil ca sursa să se fi referit la un alt Zaharia, probabil la fiul lui Baris, ucis în templu de către zeloți în anul 67, după spusele lui Iosif Flaviu (*Războiul...* IV, 334-344).

În *Lc* 11,52, Isus se întoarce asupra învățătorilor legii printr-o sentință care îi acuză că „au luat cheia cunoașterii”, căreia îi corespunde prima sentință din Matei, adresată direct fariseilor și cărturarilor, acuzați că „închid împărăția cerurilor” (23,13). Probabil formularea lui Luca trebuie interpretată în funcție de „știința mântuirii” menționată în *Benedictus* (1,77): prin falsa lor interpretare a Scripturilor, cărturarii împiedică accesul la o cunoaștere adevărată a lui Dumnezeu și a mântuirii pe care o oferă. Este dificil de decis care dintre cele două formulări este mai originală. Textul din 11,53-54, propriu lui Luca, conține trăsături lucane, însă aceste versete par să provină propriu-zis din aceeași sursă ca și discursul însuși. Variantele pentru aceste versete sunt numeroase, însă niciuna dintre ele nu este suficient de semnificativă și de clară.

A ZECEA SECȚIUNE: INSTRUCȚIUNI PENTRU DISCIPOLI (12,1-53)

§ 60. MĂRTURISIREA CU CURAJ A ADEVĂRULUI (12,1-12)

¹ În timp ce mulțimea se aduna cu miile, încât se călcau în picioare unii pe alții, el a început să vorbească mai întâi discipolilor: „Feriți-vă de aluatul fariseilor, care este ipocrizia,

² căci nu este nimic ascuns care nu va fi descoperit și nici secret care nu va fi cunoscut.

³ Prin urmare, ceea ce ați spus în întuneric se va auzi la lumină și ceea ce ați zis la ureche în camera de taină va fi proclamat de pe acoperișuri.

⁴ Vouă, prietenilor mei, vă spun: nu vă temeți de cei careucid trupul și după aceea nu mai pot face nimic.

⁵ Vă voi arăta însă de cine să vă temeți: temeți-vă de acela care, după ce a ucis, are puterea să arunce în Gheenă; da, vă spun, de acesta să vă temeți.

⁶ Nu se vând oare cinci vrăbii pe doi bani? Și niciuna dintre ele nu este uitată înaintea lui Dumnezeu.

⁷ Vouă însă, chiar și firele de păr de pe capul vostru, toate sunt numărate. Nu vă temeți! Voi valorăți mai mult decât multe vrăbii.

⁸ Vă zic dar, oricine va da mărturie pentru mine înaintea oamenilor, și Fiul Omului va da mărturie pentru el înaintea îngerilor lui Dumnezeu.

⁹ Însă cine mă va renega înaintea oamenilor va fi renegat înaintea îngerilor lui Dumnezeu.

¹⁰ Și oricine va spune vreun cuvânt împotriva Fiului Omului va fi iertat; dar cel care va spune blasfemii împotriva Duhului Sfânt nu va fi iertat.

¹¹ Când vă vor duce înaintea sinagogilor, a guvernanților și autorităților, nu vă îngrijorați cum sau ce veți răspunde sau ce veți spune,

¹² căci Duhul Sfânt vă va învăța în acel ceas ce trebuie să spuneți”.

Câteva pericope din a treia Evanghelie au ca temă unul sau mai multe aspecte din viața discipolului (cf. § 18.40.44.49.50.60.74.79.85). *Lc* 12,1-2 accentuează îndeosebi sarcina care le revine discipolilor, aceea de a da mărturie pentru Cristos. Acest pasaj este primul din cele cinci învățături prin care discipolii sunt îndemnați să-și pună încrederea în Dumnezeu încă de pe acum și pe viitor să aștepte în stare de veghe întoarcerea Domnului pentru parusie. Această secțiune nu menționează nicăieri că Isus s-ar afla în drum spre Ierusalim.

Luca menționează de mai multe ori mulțimea care îl urmează pe Isus (cf. 11,29). În 12,1 este dată o indicație mai precisă, însă în limbajul semitic „cu miile” nu semnifică altceva decât un număr mare (cf. *Fap* 21,20). Isus le vorbește discipolilor în prezența mulțimii, ca și în 6,20. Mai întâi li se atrage atenția discipolilor asupra ipocriziei, rezumând astfel învățătura precedentă cu privire la farisei. Această recomandare este aprofundată atât de bine în învățătura următoare despre sinceritate. Expresia „aluatul fariseilor” apare și în alte contexte, în *Mc* 8,15 și *Mt* 16,6, asociată cu minunea pâinilor.

În *Mt* 10,26-33 se află o paralelă la *Lc* 12,2-9, care conține o parte din învățăturile celor doisprezece trimiși în misiune. Se pare că Luca păstrează contextul original din „Q”. Deși în Matei îndemnul se adresează celor persecutați, invitându-i să-și mărturisească credința cu curaj, mărturia sinceră și curajoasă a lui Cristos este mesajul central pentru Luca. „Ceea ce ați

spus în întuneric se va auzi la lumină” reflectă o perspectivă particulară a celei de-a treia Evanghelii. *Lc* 8,17 exprimase deja ideea că ipocrizia este inutilă, întrucât ea sfârșește întotdeauna prin a fi demascată.

Lc 12,4-5 sugerează atât de clar că și cele două versete precedente se referă la judecată. Dacă Luca nu face deosebire între suflet și trup, aceasta se întâmplă pentru a preîntâmpina o concepție dualistă despre om (cf. 12,19,23), dar și pentru a evita să sugereze că sufletul este muritor, concept ce poate fi dedus din afirmația „dar nu pot ucide sufletul” (*Mt* 10,28). „Cel care are puterea să arunce în Gheenă” nu este diavolul, ci Dumnezeu, singurul care are această autoritate. Mai mult, pentru *Noul Testament*, nu trebuie să ne fie teamă de diavol, ci să ne împotrivim lui (*Iac* 4,7; *1Pt* 5,9). Termenul *geenna* pentru a desemna infernul apare în Luca doar în acest pasaj (12,5). Am expus utilizările acestui termen în comentariul la *Mt* 10,28. *Geenna* reprezintă „focul care nu se stinge” al pedepsei divine, o temă dominantă din apocaliptica iudaică, pe care o regăsim în predica lui Ioan Botezătorul (*Mt* 3,12/*Lc* 4,17). Inițial *geenna* era transcrierea greacă a termenului ebraic *gehinnom*, „valea lui Hinnom”, situată la Sud de Ierusalim, unde erau arse toate felurile de deșeuri, chiar și cadavre, într-un foc care ardea neconținut¹¹⁶. Pentru *Lc* 12,4-7, vezi comentariul la versetele paralele din Matei (p. 141). În privința v. 7, se poate nota ceea ce urmează: doar Luca va menționa mai târziu această frază a discursului escatologic: „Niciun fir de păr de pe capul vostru nu se va pierde” (21,18), o formulare ce nu este neobișnuită în *Biblie* (cf. *1Sam* 14,45; *Fap* 27,34).

În mod pozitiv, evitarea fățarniciei semnifică pentru discipoli trecerea lor în rândul însoțitorilor lui Isus. Scriind „voi da și eu mărturie”, Matei probabil a urmărit să evite formularea puțin neclară pe care o folosește Luca, pe care probabil a preluat-o din „Q”: „și Fiul Omului va da mărturie”. Citit izolat, acest text ar putea sugera existența unei figuri transcendente, diferită de Cristos. Nu este posibil totuși să presupunem că Isus se vedea pe sine însuși ca un simplu precursor sau profet al Fiului Omului. Potrivit Evangheliilor, el însuși împlinește așteptarea mesianică. Se admite, pe de altă parte, că în contextul nostru Fiul Omului își asumă rolul de martor în favoarea alor săi, și nu cel de judecător, ca în *Mt* 25,31-46. „Va fi renegat înaintea îngerilor lui Dumnezeu” (*Lc* 12,9), comparat cu „înaintea Tatălui meu cel din ceruri” (*Mt* 10,33), reprezintă un text mai original. Totuși, doar *Lc* 12,8 și *In* 1,52 folosesc expresia „îngerii lui Dumnezeu”. Dezvăluind încă o dată interesul său pentru valoarea individuală a doctrinei

¹¹⁶ Expresia „focul cel veșnic” din *Mt* 25,41 trebuie citită în lumina apocaliptică (cf. *ScE* [1981], 369, unde sunt oferite referințe explicative). Vezi, de exemplu, *Mc* 9,48, care menționează împreună viermele și focul. Desigur, „viermele” figurează aici într-un sens metaforic. La fel se poate spune și despre „foc”, după cum exegeza a recunoscut deja de mult timp.

despre mântuire, Luca îl reprezintă, de altfel, pe Isus, Fiul Omului, la dreapta lui Dumnezeu, ca martor pentru Ștefan (*Fap* 7,55). Pe de altă parte, *Lc* 9,26, dependent de *Mc* 8,38, conține referința cea mai tradițională la „venirea” Fiului omului.

În *Mc* (3,28) și *Mt* (12,31) cuvântarea despre blasfemia neiertătoare figurează în contextul controversei cu privire la Beelzebul. Contextul său original din „Q” s-a păstrat mai bine în Luca, datorită legăturii verbale cu ceea ce precedă („Fiul Omului”) și cu ceea ce urmează („Duhul Sfânt”). După afirmația lui H.W. BEYER, blasfemia împotriva Duhului Sfânt se referă „la respingerea conștiință și perfidă a puterii mântuitoare și a harului lui Dumnezeu în favoarea omului” (*TWNT*, vol. 1, p. 623). Anumiți comentatori vin în sprijinul opiniei lui A. Fridrichsen, care vedea în această frază o formulare postpascală cu următoarea învățătură: trebuie să se facă deosebire între păcatul împotriva Fiului Omului în timpul ministerului public și refuzurile conștiente din perioada posterioară, deși nu exista nicio scuză valabilă pentru a se împotrivi operei manifestate de Duhul¹¹⁷. Totuși, nu se poate cita niciun text din *Noul Testament* în sprijinul existenței unei astfel de distincții în Biserica primară. Unii Părinți ai Bisericii au înțeles că „a vorbi împotriva Fiului Omului” se referea la păcatul prebaptismal al păgânilor, comis prin necunoaștere, în timp ce blasfemia împotriva Duhului era un păcat conștient de apostazie, comis de cei botezați. Această opinie ar putea depinde parțial de o interpretare inexactă a textului din *Evr* 6,4-8 (cf. *BibTb* [1976], 264-271). Pasajul paralel din *Mc* (3,18), care nu menționează „vreun cuvânt împotriva Fiului Omului”, pare să reprezinte o încercare de a reda versetul mai inteligibil.

Ultimele două versete din pericopă, *Lc* 12,11-12, au o paralelă în discursul misionar din *Mt* (10,19 ș.u.) și în discursul apocaliptic din *Mc* (13,11). Pentru a evita să repete fraza în propria versiune a discursului escatologic, Luca a introdus o variantă a sentinței, sau el însuși l-a modificat, fără a-l menționa și pe Duhul Sfânt: „Puneți la inima voastră să nu vă pregătiți dinainte cum vă veți apăra, căci eu vă voi da grai și înțelepciune cărora niciunul dintre potrivnicii voștri nu le va putea rezista și nici răspunde” (21,14 ș.u.). „Sinagogile” din *Lc* 12,11 reprezintă tribunalele iudaice, în timp ce *archai*, „guvernanți”, și *exousiai*, „autorități”, trebuie să se refere la tribunalele păgâne. Ambii termeni mai figurează împreună la singular în *Lc* 20,20 și *1Cor* 15,24, iar la plural mai este folosit în *Tit* 3,1, pentru oameni, și în *Ef* 3,10 și *Col* 1,6, pentru puterile cerești. Din moment ce v. 10

¹¹⁷ Cf. A. FRIDRICHSEN, în *RevHistPhr* 3 (1923), 367-372 (amintit de BULTMAN, *Histoire*, 168). După E. KÄSEMANN, *Mt* 12,32 (paralela la *Lc* 12,10) are în vedere opoziția experimentată de misiunea creștină, care se recunoștea transformată de către Duhul Sfânt (*Essais exégétiques*, 193).

și 12 se referă la Duhul, putem crede că ele figurează chiar și în sursă în același context, ca și în Luca. N-au fost încă propuse probe decisive pentru a nega că Isus a putut să afirme același lucru de mai multe ori, inclusiv referința la Duhul Sfânt (*In* 14,26 și 15,26).

§ 61. DETAȘAREA DE BUNURI ȘI PARABOLA BOGATULUI NECUGETAT (12,13-21)

¹³ Atunci, unul din mulțime a spus: „Învățătorule, spune-i fratelui meu să împartă moștenirea cu mine”.

¹⁴ Dar el i-a răspuns: „Omul, cine m-a stabilit judecător sau împărțitor peste voi?”

¹⁵ Apoi le-a zis: „Fiți atenți și păziți-vă de orice lăcomie; deoarece chiar și atunci când cineva este bogat, viața lui nu constă în ceea ce are”.

¹⁶ Și le-a spus o parabolă: „Un om bogat avea un ogor care a dat o recoltă îmbelșugată

¹⁷ și se gândea în sine: «Ce mă fac pentru că nu am unde să-mi adun roadele?»

¹⁸ Apoi și-a zis: «Voi face astfel: voi dărâma hambarele și îmi voi construi [alte] mai mari; voi aduna acolo tot grâul și toate bunurile mele

¹⁹ și voi spune sufletului meu: Suflete, ai adunat bunuri suficiente pentru mulți ani. Odihnește-te, mănâncă, bea și bucură-te!»

²⁰ Însă Dumnezeu i-a zis: «Nebunule, chiar în noaptea aceasta ți se va cere sufletul; iar cele pe care le-ai pregătit ale cui vor fi?»

²¹ Așa se întâmplă cu acela care adună comori pentru sine, dar nu este bogat înaintea lui Dumnezeu”.

Deși acest pasaj nu apare decât în Luca, există posibilitatea ca acesta să fi făcut parte din „Q”, iar Matei, dintr-un oarecare motiv, să nu-l fi inclus în Evanghelia sa. Modul de a introduce parabola este în stil lucan (a se compara cu 10,30) și întreaga pericopă ar putea proveni din *L*, sursa proprie lui Luca. *Mt* 6,19.25, parțial prezentă în *Lc* (12,22), sugerează faptul că gândirea din textul lui Luca aparținea vechii tradiții și care ar trebui să facă trimitere la Isus însuși. Unele texte din *Vechiul Testament* l-au putut inspira pentru această temă (cf. *Ps* 49,7+16,20; *Sir* 11,18-19). Luca a putut adăuga v. 21 pentru a reda mai bine intenția parabolei, în conformitate cu interesul său deosebit pentru escatologia individuală. Monologul din v. 19 este caracteristic modului în care personajele din parabolele lui Luca își exprimă gândurile (cf. și 15,17-19; 16,3; 18,4; 20,13). „Sufletul”, probabil, traduce în acest text termenul ebraic *nefesh*, care reprezintă orice persoană vie. În v. 20, (lit.) „ei îți vor cere sufletul” este un mod de a face referire la Dumnezeu fără a-l numi (cf. 6,38; 16,9) sau la executorii îngerești ai voinței sale, pe pământ.

Mezinul trebuie să fi fost cel care s-a plâns că fratele lui mai mare refuză să-i dea partea de moștenire: faptul că el i se adresează lui Isus, care nu

avea niciun mandat oficial, scoate în evidență marele prestigiu de care se bucura în mijlocul poporului (cf. J. JEREMIAS, *Paraboles*, 164). Isus refuză să intervină, întrucât nu are putere juridică, dar mai ales pentru că, în viziunea lui, chestiunile legate de proprietăți nu sunt semnificative în noua economie a mântuirii. Parabola bogatului necugetat a putut inițial să conțină un avertisment înainte de sfârșitul iminent. În contextul său actual, ea vrea să arate inutilitatea încrederii în bunurile pământești, și nu în Dumnezeu, singurul dătător și păstrător al vieții. Comorile trebuie adunate în cer, și nu pe pământ (cf. 12,33; 18,22). Este îndeosebi absurd pentru un individ să-și întocmească planuri pentru viitor cu mult timp înainte, deoarece viața îi este dată cu împrumut, și nu are de unde să știe când Dumnezeu i-o cere înapoi (*Înț* 15,8). Din parabolă mai reiese o morală: bucuria egoistă față de proprietăți și de bogății nu este conformă nici cu voința lui Dumnezeu, nici cu învățătura lui Cristos.

§ 62. ÎNCREDEREA ÎN DUMNEZEU ȘI CĂUTAREA ADEVĂRATEI COMORI (12,22-34)

²² Apoi a spus discipolilor: „De aceea vă spun: nu vă îngrijați pentru viață: ce veți mânca; nici pentru trupul vostru: cu ce vă veți îmbrăca.

²³ Pentru că viața este mai mult decât hrana, iar trupul, [mai mult] decât îmbrăcăminte.

²⁴ Observați corbii: nu seamănă, nici nu seceră, nu au nici cămară, nici hambar, dar Dumnezeu îi hrănește. Cu cât mai mult valorăți voi decât păsările!

²⁵ Cine dintre voi, oricât s-ar strădui, poate să adauge câtuși de puțin la durata [vieții] sale?

²⁶ Deci, dacă nici cel mai mic lucru nu-l puteți face, de ce vă îngrijați pentru celelalte?

²⁷ Observați cum cresc crinii: nici nu trudesesc și nici nu țes. Totuși, vă spun că nici Solomon, în toată gloria lui, nu s-a îmbrăcat ca unul dintre aceștia.

²⁸ Așadar, dacă Dumnezeu îmbracă astfel iarba, care astăzi este pe câmp și mâine se aruncă în cuptor, cu cât mai mult pe voi, [oameni] cu puțină credință!

²⁹ Nu căutați nici voi ce să mâncați sau ce să beți și nici nu vă frământați.

³⁰ Toate acestea le caută păgânii lumii; Tatăl vostru însă știe că aveți nevoie de acestea.

³¹ Căutați mai degrabă împărăția lui și acestea vi se vor adăuga.

³² Nu te teme, turmă mică, pentru că i-a plăcut Tatălui vostru să vă dea împărăția.

³³ Vindeți ceea ce aveți și dați de pomană; faceți-vă pungi care nu se învechesc, comoară nepieritoare în ceruri, unde hoțul nu se apropie, nici molia nu o distruge.

³⁴ Căci unde este comoara voastră, acolo va fi și inima voastră.

Acest pasaj continuă învățătura lui Isus pentru discipolii săi, în special îndemnul său la deplina încredere în Dumnezeu și la căutarea comorilor cerești, și nu a celor de pe pământ. Dat fiind faptul că paralelele la v. 22-31 se află în *Mt* 6,25-33, n-ar fi necesar să comentăm pe larg această secțiune. Și în Luca două versete (22-23) introduc subiectul: nu este cazul să ne facem griji în privința hranei și a îmbrăcăminții. Două argumente *a fortiori* demonstrează acest lucru: primul provine din grija lui Dumnezeu față de corbi (24), iar cel de-al doilea din exemplul crinilor de pe câmp (27-28). Pe lângă cele două argumente, mai este propus un motiv cu privire la inutilitatea preocupărilor: acestea nu măresc deloc longevitatea. Concluzia este necesară: neliniștea cu privire la viața temporală este fără fundament. Ceea ce contează acum este căutarea împărăției (v. 31). Într-adevăr, hrana este necesară pentru viață, însă viața, înțeleasă într-un sens mai larg, merge dincolo de ceea ce doar hrana poate oferi. Din moment ce Dumnezeu dăruiește cel mai mare bine, viața, tot așa el poate oferi și un bun inferior, hrana, care pe pământ susține viața. Același raționament se potrivește și pentru trup, care provine tot de la Dumnezeu. Haina pentru a-l îmbrăca este un accesoriu. În ceea ce privește primul argument, dacă ambii evangheliști s-au inspirat din aceeași sursă, Matei a ales să vorbească despre „păsările cerului” în loc de „corbi” (*Lc* 12,24), considerat un animal „impur” (*Lev* 11,15). Tipul de variante atestate în această secțiune pentru cele două Evanghelii le sugerează câtorva comentatori faptul că foarte devreme au existat două forme de text ce nu au fost unificate în „Q”. Grija pentru hrană și îmbrăcăminte ar trebui să-i preocupe pe „păgânii din lume” (v. 30) și pe cei care nu-și pun încrederea în Dumnezeu.

Dacă se ține cont de v. 32, expresia „căutați mai degrabă împărăția lui” s-ar înțelege în felul următor: căutați mai curând binecuvântările spirituale ale împărăției decât binefacerile materiale (I.H. MARSHALL, p. 530). „Acestea vi se vor adăuga” nu este o garantare automată a siguranței pentru viața materială. Incertitudinea rămâne o condiție a vieții umane, ce oferă ocazia unei încrederi permanente în Dumnezeu și care întreține speranța. Ceea ce se refuză este preocuparea excesivă, incompatibilă cu condiția discipolilor, fiii Tatălui ceresc (*Lc* 6,35; 11,2). Versetul 32, „nu te teme, turmă mică...”, propriu lui Luca, a putut exista mai întâi ca expresie izolată, însă mai apoi a fost inserat aici deoarece se potrivea contextului, mai ales datorită cuvintelor „Tată” și „împărăție”. Probabil îl putem pune în raport cu notița reprezentată în *Cartea lui Daniel*: puterea regală va fi împărțită sfinților Celui Preaînalt (7,27). „Turmă mică”, drept nume al unui grup de credincioși, îl reprezintă implicit pe adevăratul Israel (cf. *Mih* 2,12), și apare într-un mod asemănător tot în cuvintele lui Isus (*Mt* 26,31, citând *Zah* 13,7). Vezi și *Lc* 21,28.

Excepție făcând ultima parte din v. 33, ultimele două versete din pericopa noastră au o paralelă în *Mt* 6,19-21. Textul din Matei, care scoate în evidență un ritm major și un paralelism semitic mai bogat decât al lui Luca, reprezintă probabil mai bine cea mai veche formulare. Luca l-a putut scurta cu un scop catehetic și din același motiv să-i adauge și o directivă practică: „vindeți ceea ce aveți și dați de pomană”, generalizare a cuvintelor pe care Isus i le-a spus tânărului bogat (18,22). Termenul *anekleiptos*, „nepieritoare”, folosit de către Luca (12,33), apare în mod asemănător și în *Înt* 7,14 și 8,18 (*aneklipês*). *Lc* 16,9 mai vorbește despre siguranțele omenești care în curând vor „lipsei”. Menționarea „moliei” poate fi pusă în relație cu obiceiul oriental de a investi în haine costisitoare. Cu siguranță nu se poate cumpăra cerul cu bani, însă pomenile făcute vor fi recompensate în cer cu binecuvântări spirituale. Pentru *Lc* 12,34 se găsește o paralelă aproape literală în *Mt* 16,21, unde se folosește singularul („a ta”) în loc de plural („a voastră”).

§ 63. FIȚI PREGĂTIȚI PENTRU ÎNTOARCEREA STĂPÂNULUI (12,35-48)

³⁵ Să fie coapsele voastre încinse și luminile aprinse,

³⁶ iar voi fiți asemenea oamenilor care-și așteaptă stăpânul să se întoarcă de la nuntă ca să-i deschidă de îndată ce vine și bate la ușă.

³⁷ Fericiți acei servitori pe care stăpânul, când va veni, îi găsește veghind! Adevăr vă spun, se va încinge, îi va așeza la masă și, venind, îi va servi.

³⁸ Fie că va veni la miezul nopții, fie că va veni spre dimineață și-i va găsi astfel, fericiți vor fi ei!

³⁹ Să știți aceasta: dacă stăpânul casei ar ști ora la care vine hoțul, nu ar lăsa să i se spargă casa.

⁴⁰ Fiți și voi pregătiți pentru că Fiul Omului va veni la ora la care nu vă gândiți”.

⁴¹ Atunci Petru a zis: „Doamne, pentru noi spui parabola aceasta sau pentru toți?”

⁴² Domnul i-a spus: „Cine este administratorul credincios și înțelept pe care stăpânul îl stabilește peste servitorii săi ca să le dea porția de hrană la timpul potrivit?”

⁴³ Fericit este servitorul acela pe care stăpânul, când va veni, îl va găsi făcând astfel!

⁴⁴ Adevărat vă spun că îl va stabili peste toate bunurile sale.

⁴⁵ Dar dacă acel servitor spune în inima lui: «Stăpânul meu întârzie să vină» și începe să-i lovească pe servitori și servitoare, să mănânce, să bea și să se îmbete,

⁴⁶ stăpânul servitorului aceluia va veni în ziua în care el nu se așteaptă și la ora pe care nu o știe, îl va pedepsi aspru și îi va face parte printre cei necredincioși.

⁴⁷ Acel slujitor care cunoaște voința stăpânului său, dar nu a pregătit și nu a făcut după voința lui, [va primi] multe lovituri;

⁴⁸ cel care nu a cunoscut, dar a făcut lucruri care merită lovituri, va primi puține; cui i s-a dat mult, mult i se va cere, iar cui i s-a încredințat mult, i se va cere și mai mult.

Chiar dacă v. 35-38.41.47-48 sunt proprii lui Luca, celelalte versete sunt prezente în Matei, atât v. 39-40 în *Mt* 24,43-44, cât și v. 42-46 în 24,45-51. În Matei, aceste versete fac parte din discursul despre parusie, pe care Isus l-a rostit în timpul ultimelor sale zile la Ierusalim, mai precis, ele aparțin unei secțiuni pe care o vom numi „parabole despre vigilență” (*Matthieu*, p. 319-325), adăugate la discursul apocaliptic propriu-zis, a cărui sursă poate fi *Mc* 13,3-37. Încă se dezbate problema dacă versetele proprii lui Luca se aflau în „Q” sau dacă provin din *L*, sursa specială a celei de-a treia Evanghelii. Există asemănări de conținut între *Lc* 12,35-38, *Mc* 13,33-37 și *Mt* 25,1-13, mai ales pentru că aceste pasaje au în comun aceeași temă: necesitatea vigilenței în timpul așteptării Fiului Omului. Dacă versetele celei de-a 63-a pericope au o origine postpascală, pot fi înțelese ca un avertisment al capilor Bisericii de a fi pregătiți pentru întoarcerea Domnului în oricare moment. Presupunerea istorică cere cel puțin ca substanța îndemnului să fie atribuită lui Isus. J. JEREMIAS, care recunoaște aceasta, crede că în anumite cazuri s-a produs o *schimbare a auditoriului*, cerând anumite adaptări în textul însuși. De exemplu, în *Mc* 13,34b i se poruncește portarului doar să vegheze pentru întoarcerea stăpânului casei. Cererea inițială ar fi fost făcută cărturarilor, care credeau că posedă cheia împărăției cerurilor: „Vegheați, ca nu cumva să vă găsească dormind când va sosi momentul de criză!” Apoi, Biserica primară aplicase parabola la propria situație, prinsă între două crize și așteptând parusia întârziată. Astfel, stăpânul casei dă poruncă tuturor servitorilor săi să fie vigilenți (*Paraboles*, p. 64). Există, probabil, un adevăr în acest fapt, însă trebuie notat că deja în Marcu porunca la veghere a fost dată la plural, deci tuturor servitorilor (13,35). Pe de altă parte, este surprinzător faptul că Isus le-ar fi vorbit discipolilor despre destinul care îl aștepta, cel puțin în termeni generali (cf. *Lc* 9,44), și despre întoarcerea sa ca Fiul Omului (*Lc* 21,27 ș.u.). Unii comentatori consideră că Isus vorbise inițial în termeni apocaliptici, mai mult sau mai puțin ca Ioan Botezătorul (*Lc* 3,17), despre Judecătorul care va veni, identificat acum cu Fiul Omului, marea figură a timpurilor din urmă.

Pasajul nostru cuprinde trei secțiuni: prima (12,35-38) privește vegherea și incertitudinea cu privire la întoarcerea Domnului. Și v. 40 aparține acestei secțiuni, însă este separat prin parabola despre stăpânul casei (v. 39). A doua secțiune (12,41-46) este introdusă prin întrebarea lui Petru, căreia Isus îi oferă un răspuns indirect prin parabola despre administratorul credincios și înțelept. A treia secțiune (12,47-48) descrie pedeapsa servitorului necredincios. Aceste două versete reflectă o situație eclezială, după cum sugerează întrebarea lui Petru din v. 41: discipolii care cunosc mai multe vor fi tratați mai sever decât alții, dacă nu sunt fideli. Starea de veghe în Biserică trebuie menținută în veghere și reînsofletită, dacă este necesar.

Observații speciale

„Să fie mijlocul vostru încins” (v. 35, gr.) reflectă un obicei palestinian. În interiorul casei îmbrăcămintea se purta mai descheiată. Cine pleca în călătorie sau se pregătea de muncă își lega hainele încingându-se cu o centură (cf. *Ex* 12,11). *1Pt* 1,13, probabil un ecou la cuvântul lui Isus, vorbește despre „încingerea șoldurilor minții”, în vederea descoperirii lui Isus Cristos. Chiar dacă în *Mt* 25,11 i se cere mirelui să deschidă ușa fecioarelor nechibzuite, în *Lc* 12,36 este datoria servitorilor să fie pregătiți să deschidă fără întârziere ușa stăpânului care se întoarce. Sub această formă cuvântul lui Isus a putut influența redactarea din *Ap* 3,20: „Iată, eu stau la ușă și bat! Dacă cineva ascultă glasul meu și-mi deschide ușa, voi intra la el și voi sta la masă cu el și el cu mine”. Însă în *Lc* 12,37b Domnul nu se așază la masă cu slujitorii (*douloi*), el îi servește.

A fi treaz, a rămâne treaz, este o temă atât de comună în pareneza creștină antică (cf. *Lc* 21,36 și *1Cor* 16,13; *Col* 4,2; *1Pt* 5,8). Cu o trimitere la E. LÖVESTAM, *Spiritual Wakefulness in the New Testament*, Lund 1963, p. 84-91, I.H. MARSHALL rezumă un aspect al temei: verbul *grêgoreô*, „a fi treaz”, exprimă pregătirea pentru a acționa, „în contrast cu somnul care se datorează oboselii, lenei sau moleșelii. Imaginația vede lumea prezentă ca un loc obscur și întunecat, unde există tentația de a dormi” (p. 536). Vezi *1Tes* 5,6 ș.u.; *Ef* 5,14; *Lc* 22,45 ș.u.; *Mc* 13,36. Și verbul „a sluji” este folosit pentru Cristos în *Mc* 10,45 și *Lc* 22,26, unde credem că este reflectată teologia Slujitorului. În *In* 13, Isus le face discipolilor săi un serviciu rezervat sclavilor, spunând în continuare: „Adevăr, adevăr vă spun: nu este servitorul mai mare decât stăpânul său și nici trimisul mai mare decât cel care l-a trimis” (*In* 13,16). Fără îndoială, este posibil ca *Lc* 17,7-10 să fie atribuit unei tradiții pre-lucane, însă *același autor* a putut să scrie acest pasaj și *Lc* 12,37, întrucât parabolele puse în discuție ilustrează două situații diferite: prima vizează laudăroșenia fariseilor care se bazează pe propria „dreptate”, pe când cealaltă vrea să sublinieze recompensa care i se cuvine credinciosului vigilent. Acestea ne spun foarte puțin despre atitudinea lui Cristos față de slujitorii buni și credincioși, sugerând mai degrabă modele și directive pentru conduita creștină. Concepția lucană despre întârzierea parusiei (cf. *Introdúcere* IV, c, 1) a influențat probabil redactarea lui *Lc* 12,38. *Mc* 13,35, o paralelă la acest verset, este o referință la obiceiul roman de a împărți noaptea (de la 6.00 seara până la 6.00 dimineața) în patru perioade egale (6.00-9.00; 9.00-12.00; 12.00-3.00; 3.00-6.00), când erau schimbați soldații pentru pază.

Doar în *Lc* 12,41 discursul este întrerupt de întrebarea lui Petru, care se poate referi la una dintre cele două parabole precedente: a slujitorului

vigilent sau a stăpânului casei. Luca a formulat întrebarea amintindu-și de Mc 13,37: „iar ceea ce vă spun vouă o spun tuturor: Vegheați!” Parabolele despre vigilență îi privesc îndeosebi pe discipolii cu responsabilități, precum capii religioși, de a fi atenți dacă dispozițiile spirituale potrivite se mențin în comunitate. Aceasta este valabil în privința parabolei servitorului fidel, care urmează (12,42-46). Paul îi numește în special pe conducătorii Bisericii „slujitori ai lui Cristos și administratori ai tainelor lui Dumnezeu, iar ceea ce se cere de la administratori este ca fiecare să fie găsit credincios” (1Cor 4,1-2). Mai exact, autorul *Scrisorii către Tit* îl numește pe episcop „administrator al lui Dumnezeu” (1,7), termenul folosit aici fiind *oikonomos*, ca și în 1Pt 4,10, în timp ce *oikonomia* desemnează administrația pe care Dumnezeu a conferit-o fiecăruia (1Cor 9,17; Ef 3,2). Vezi și Lc 16,1-9, parabola administratorului necinstit.

Termenul *makarios*, „fericit”, apare în v. 43 pentru a treia oară în această pericopă (cf. și v. 37-38). Conceptul a fost analizat în contextul fericirilor (cf. Lc 6,20-26). Dacă administrația conferită servitorului trebuie să fie considerată ca o recompensă pentru vigilența sa, este necesar să presupunem că el a fost promovat într-un mod permanent ca prim-titular, bucurându-se chiar de autoritatea stăpânului său. Întârzierea venirii stăpânului și întoarcerea sa pe neașteptate aparțin atât de natural situației înseși și nu sugerează în mod necesar o întârziere a parusiei, aluzie clară la v. 38. Explicasem în altă parte (*Matthieu*, p. 322) sensul lui *dichtomêsei auton*, „îl va pedepsi aspru” (v. 46). În loc de „printre cei ipocriți” (Mt 24,51), Luca scrie „printre cei necredincioși (*apistoi*)”, probabil două versiuni diferite ale aceluiași substrat aramaic *hnp'* (I.H. MARSHALL, p. 544).

Lc 12,47-48 nu are paralele explicite. Aceste două versete și referința din Matei la o pedeapsă fizică par să fi fost adăugate la parabola originală, însă la fel de bine s-ar putea să nu existe niciun raport între ele. După cum Iac 3,1 indică clar, conducătorii comunității creștine sunt pasibili de o judecată mai severă decât alții, iar această idee constituie fondul din Lc 12,48; totuși, nu s-ar putea exclude nici păcatul de prezumție și provocare (cf. Dt 17,12; Ps 19,13; Evr 6,14). Întrebarea lui Petru își găsește răspunsul îndeosebi în ultimele două versete, care pot fi, ca și v. 41, de compoziție lucană.

§ 64. MISIUNEA LUI ISUS ȘI PĂTIMIREA SA: O JUDECATĂ (12,49-53)

⁴⁹ Foc am venit să arunc pe pământ și ce altceva vreau decât să se aprindă!

⁵⁰ Am să fiu botezat cu un botez și cât sunt de preocupat până se va împlini!

⁵¹ Credeți că am venit să aduc pace pe pământ? Nicidecum, vă spun, ci dezbinare.

⁵² Căci de acum înainte cinci dintr-o casă vor fi dezbinați: trei împotriva a doi și doi împotriva a trei.

⁵³ Vor fi dezbinați tatăl împotriva fiului
 și fiul împotriva tatălui;
 mama împotriva fiicei
 și fiica împotriva mamei;
 soacra împotriva nurorii
 și nora împotriva soacrei”.

Chiar dacă acest corpus din cinci versete și ultima pericopă din secțiunea a zecea relatează reflecția lui Isus despre vocația sa, el este în realitate o învățătură pentru discipoli, întrucât destinul discipolilor este intim legat de cel al stăpânului lor, iar sensul vieții lui determină sensul vieții acestora. V. 49-50 sunt proprii lui Luca, în timp ce v. 51 își află paralela în *Mt* 10,34, unde este scris „sabie” în loc de „dezbinare” în *Lc* 12,51, termen care anunță ceea ce urmează în v. 52-53. V. 52 este o adăugare la un text din *Mih* 7,6 și nu se găsește decât în Luca, pe când *Mt* 10,35 ș.u. constituie o paralelă la *Lc* 12,53 și trebuie să fi figurat în „Q”. „Am venit” din *Lc* 12,49 poate fi considerat un cuvânt cu *êlthon* autentic (cf. *Matthieu*, p. 150-151).

Nu trebuie căutată o semnificație secretă pentru expresia (lit.) „a arunca foc pe pământ”; trebuie să fie un semitism pentru „a aprinde un foc”, ca și verbul *anaptein*, folosit mai înainte. „Și ce altceva vreau decât să se aprindă” este sensul cel mai probabil al următoarei propoziții, chiar dacă din punct de vedere gramatical ne gândim la o situație ireală. Venirea lui Isus pe pământ poate fi comparată cu un foc care se răspândește cu repeziciune pe un câmp uscat. Expresia „zel mistuitor” are un fundament biblic în *Ps* 68,9, citat în *In* 2,17, „zelul pentru casa ta mă mistuie”, unde „a mistui” se referă, cel mai probabil, la acțiunea focului (20,9). Însă și mai posibil este ca Isus să se fi gândit la efectele pe care focul prezenței sale le-ar fi produs pe pământ: judecată și dezbinare. Și asta, deoarece focul reprezintă judecata lui Dumnezeu în numeroase pasaje din *Scriptură*, de exemplu, *Is* 66,15 ș.u., *Ez* 39,6; *Mal* 3,19; *Fap* 2,19; *Ap* 8,5. În contextul din Luca, *dezbinarea* este pe primul plan (cf. 2,34), ca rezultat al judecății (12,51-53). Isus putea dori această diviziune ca o modalitate divină de a purifica omenirea, după cum judecata lui Ilie cu focul de pe Muntele Carmel trebuia să-i ducă pe oameni să aleagă între Baal și Iahve (*1Rg* 18,21). J. JEREMIAS amintește de log. 82 din *Evanghelia lui Toma*: „Cine este aproape de mine este aproape de foc; cine este departe de mine este departe de împărăție” (*Paroles inconnues de Jésus*, Paris 1970, p. 67).

Versetul următor (50) indică faptul că momentul discernământului va veni în special cu pătimirea lui Isus. Soarta lui Isus va fi o judecată pentru lume, după cum spune în mod explicit Cristos din sfântul Ioan: „acum are loc judecata acestei lumi; acum conducătorul acestei lumi va fi aruncat

afară” (12,31). Ceea ce Isus spune despre sine îi privește și pe discipoli, a căror soartă este legată de a sa. Toți vor fi dușmăniți din cauza lui Isus (*Lc* 21,17) și persecutorii lor vor crede că ucigându-i vor aduce cult lui Dumnezeu (*In* 16,2).

După metafora focului, Isus o folosește pe cea a apei (*Lc* 12,50); prima enunță rezultatele venirii sale prin efectele asupra lumii, iar cealaltă, efectele sale prin el însuși (A. PLUMMER, p. 334). A fi înghițit de apele adânci semnifică adesea moartea în *Vechiul Testament* (cf. *Ps* 69,2 ș.u.14; 88,8.18), și din cauza reprezentării *sheolului* ca o mlaștină abisală în diverse texte (vezi opera mea *The Psalms*, p. 146). Botezul ca expresie a suferinței sau a morții violente apare și în întrebarea adresată lui Iacob și Ioan din *Mc* 10,38: „Puteți să beți potirul pe care-l beau eu sau să vă botezați cu botezul cu care eu sunt botezat?” Dacă timpul prezent folosit („eu beau”) nu face decât să reflecte formularea aramaică – unde a fost folosit același timp și pentru prezent și pentru viitor –, el ar putea să sugereze o experiență deja în curs. În *Ps* 11,6, cele două metafore, focul și potirul, figurează împreună cu referire la judecata celor nelegiuiți. Nu se observă prea bine cum ar permite textul să se presupună că Luca „se gândea, probabil, la botezul cu Duh Sfânt și cu foc de la Rusalii” (TOB). Dorința lui Isus exprimată în aceste versete nu este atât aceea de a-și da curând viața, cât aceea de a împlini destinul pe care l-a stabilit Tatăl său.

În *Mt* 5,17, probabil cu o referință la antitezele care urmează, Isus le spune discipolilor: „să nu credeți că am venit să desființez Legea sau Profeții...”. În *Lc* 12,51 se poate citi o introducere asemănătoare: „Credeți că am venit să aduc pace pe pământ? Nicidecum, vă spun, ci dezbinare”. Auto-rul acestei fraze inițiale trebuie să se fi gândit la alte cuvinte de-ale lui Isus cu privire la darul păcii, de exemplu, *Lc* 7,50; 8,48 și, în special, 10,5 ș.u., unde discipolii sunt trimiși ca mesageri ai păcii. Dacă în *Mt* 10,35 ș.u. există un real conflict între noua și vechea generație, *Lc* 12,52 ș.u. vorbește mai degrabă despre o ostilitate reciprocă. Fie profeții, fie apocalipticii asociau diviziunile interne, chiar și războiul civil (*Ag* 2,23), cu frământarea escatologică, chiar dacă în unele texte misiunea lui Ilie *redivivus* pare fi aceea de a promova împăcarea (*Mal* 3,24; *Sir* 48,10; *Lc* 1,17). Atât pentru Matei, cât și pentru Luca, dezbinarea internă vine ca un rău necesar, care însoțește venirea împărăției lui Dumnezeu.

A UNSPREZECEA SECȚIUNE: NOI ÎNVĂȚĂTURI PENTRU MULȚIMI (12,54–14,24)

§ 65. INTERPRETAREA SEMNELOR TIMPURILOR MESIANICE (12,54-59)

⁵⁴ Apoi a spus mulțimilor: „Când vedeți că un nor se ridică de la apus, îndată spuneți că vine ploaia, și așa este.

⁵⁵ Iar când bate vântul dinspre miazăzi, spuneți că va fi cald, și așa este.

⁵⁶ Ipocriților, aspectul pământului și al cerului știți să-l interpretați; dar de ce nu știți să interpretați timpul de față?

⁵⁷ De ce, așadar, nu judecați de la voi înșivă ceea ce este drept?

⁵⁸ Când mergi cu dușmanul tău la tribunal, străduiește-te pe drum să scapi de el, ca nu cumva să te târască în fața judecătorului, iar judecătorul să te predea executorului și executorul să te arunce în închisoare.

⁵⁹ Îți spun, nu vei ieși de acolo până ce nu vei fi dat înapoi și ultimul bănuț”.

Primele cuvinte din v. 54 indică în mod clar începutul unei noi învățături a lui Isus, de această dată adresată mulțimii. Această a unsprezecea secțiune cuprinde și două vindecări, a femeii infirme și a bolnavului de hidropizie, care amândouă au loc în zi de sâmbătă, fiind deci episoade de controversă. Ele se află doar indirect sub titlul dat acestei secțiuni, a cărei învățătură reflectă un sens special de urgență din pricina apropierii evenimentelor decisive. Acest fapt este surprins îndeosebi în primele două pericope.

Deja în 11,27-28 Isus subliniasse necesitatea ascultării cuvântului lui Dumnezeu. În 12,54-56, el revine la aceeași temă, cu o comparație: de-ar ști poporul să recunoască semnele împărăției, prezente în învățătura și lucrarea lui Isus, după cum știe să citească semnele meteorologice! Aceste învățături par să provină din sursa „Q”, însă *Lc* 11,29, despre refuzul semnului, trebuie să depindă de *Mc* 8,12: „adevăr vă spun, niciun semn nu va fi dat generației acesteia”. Mai trebuie notat că aici sunt refuzate semnele spectaculoase, și nu semnele obișnuite care însoțesc predica lui Isus. *Mt* 15,2-3, unde Isus le dă o replică fariseilor și saduceilor care îi cer un semn venit din cer, constituie o paralelă parțială la *Lc* 12,54-56. Este adevărat că în Palestina ploaia vine de obicei de la S-V, însă E sau S-E indică mai precis proveniența căldurii ridicate. Ipocrizia servește, de obicei, pentru a-i descrie pe adversarii lui Isus, fariseii și cărturarii (*Mt* 23,13; *Lc* 13,15), însă termenul ar mai putea fi folosit, într-un sens mai tolerant, pentru a descrie felul în care mulțimile, atât de abile în deosebirea timpurilor bune de cele rele, nu recunosc semnele acțiunii lui Dumnezeu în ministerul lui Isus. În versetul de tranziție (57), mulțimile sunt invitate să-și folosească mai bine facultatea discernământului.

Parabola debitorului (*Lc* 12,58-59) subliniază necesitatea de a regla propriile conturi înainte de a fi prea târziu, deoarece criza finală se apropie. Acest fapt pare mai apropiat de contextul original cu privire la invitația parenetică la împăcare pe care o întâlnim în versiunea lui Matei (5,25-26). V. 59 spune atât de clar că acuzatul era un debitor pe care acuzatorul l-a dus înaintea unui judecător. Este propus un regulament în afara tribunalului, un rău mai mic decât acela de a cădea sub rigorile legii. În parabolă

se pot surprinde mai multe semnificații. Probabil în Luca ea implică invitația de a face pocăință, întrucât în momentul judecății s-ar putea să fie prea târziu. Nu milă, ci doar dreptate, după sentința judecătorului.

§ 66. CONVERTIȚI-VĂ, ALTFEL VEȚI PIERI (13,1-9)

¹ În același timp, au venit unii care i-au povestit despre galileenii al căror sânge Pilat îl amestecase cu cel al jertfelor lor.

² El, răspunzând, le-a zis: „Vi se pare că acești galileeni au fost mai păcătoși decât toți ceilalți galileeni pentru că au suferit aceasta?

³ Vă spun, nicidecum! Dar dacă nu vă convertiți, cu toții veți pieri la fel.

⁴ Sau vi se pare că cei optsprezece peste care a căzut turnul din Siloe și i-a ucis erau mai vinovați decât toți ceilalți oameni care locuiau în Ierusalim?

⁵ Vă spun, nicidecum! Dar dacă nu vă convertiți, cu toții veți pieri la fel”.

⁶ Apoi le-a spus această parabolă: „Un om a plantat un smochin în via sa și a venit să caute fructe în el, dar nu a găsit

⁷ și i-a spus viticultorului: «Iată, sunt trei ani de când vin să caut fructe în smochinul acesta, dar nu găsesc. Așadar, taie-l! De ce să mai secătuiască pământul?»

⁸ Acesta, răspunzând, i-a zis: «Stăpâne, mai lasă-l și anul acesta pentru ca să-l sap de jur împrejur și să-i pun gunoi.

⁹ Poate va face fructe la anul. Dacă nu, îl vei tăia»”.

Acest pasaj, propriu lui Luca, continuă învățătura precedentă cu trei îndemnuri la convertire, dintre care două se referă la episoade recente, iar cel de-al treilea ia forma unei parabole. Nu putem ști dacă primul episod tocmai s-a petrecut, însă acesta trebuie să fi fost recent; ne putem gândi la una dintre represaliile lui Pilat față de vreo ofensă la adresa autorității romane sau la persoana sa. Poate fi acesta un act de terorism comis de zelegați? Nicio altă sursă nu confirmă evenimentul, însă nu lipsește documentația cu privire la lichidarea nemiloasă din partea lui Pilat a persoanelor suspecte de conspirație. Această istorisire și următoarea subliniază învățătura lui Isus asupra unui punct: toți oamenii au nevoie de convertire¹¹⁸. Nenorocirile particulare nu indică responsabilități individuale, însă acestea constituie avertismente că omenirea păcătoasă este amenințată printr-o judecată divină. În mod deosebit au fost condamnate infidelitățile lui Israel, din pricina favorurilor divine care i s-au acordat. Îndrumările din *Lc* 13,1-5 și *In* 9,2-3 au deci scopul de a corecta o concepție superficială potrivit căreia infirmitățile omenesti și nenorocirile sunt cauzate de fapte bine precizate, pe când în realitate păcatul este responsabil, în general, de cele bune și de cele rele. Petru a exprimat prin felul său această concepție când spunea

¹¹⁸ G. SCHWARZ și alți comentatori sugerează faptul că primele cuvinte din *Lc* 13,1-5 au putut fi rostite ca răspuns la o întrebare adresată de către cineva care se credea „drept”, asemenea fariseului din parabolă (*Lc* 18,9-14). Cf. *Novum Testamentum* 11 (1969), 121-126.

despre Isus Cristos că „a trecut făcând bine și vindecându-i pe toți cei care erau stăpâniți de diavol, pentru că Dumnezeu era cu el” (*Fap* 10,38). Nu avem alte dovezi despre căderea turnului din Siloe – vezi totuși *2Rg* 20,20 și *In* 9,7.11 despre Siloe –, însă I. FLAVIU menționează că sub Pilat au avut loc în acest cartier câteva lucrări de construcție (*Războiul iudaic* 2, 175; *Antichități iudaice* 18, 60). Avertismentul repetat „cu toții veți pieri la fel” (cf. și *Lc* 9,24; 17,33; *In* 3,16) probabil nu se referă la căderea Ierusalimului, ci reflectă ideea apocaliptică potrivit căreia *pieirea veșnică* îl așteaptă pe păcătosul necăit. După *1Enoh*, cei nelegiuți „vor pieri” și „sufletele lor vor fi aruncate în cuptorul cu foc” (98,3). Deși *hamartôloi*, „păcătoși”, din *Lc* 13,2 este un termen grec, *opheiletai*, „debitori” („vinovați”), din v. 4 este mai aramaic (cf. *Lc* 11,4) și ne permite să presupunem un substrat aramaic pentru istorisire, și nu că Luca folosește un alt cuvânt, de dragul varietății și pentru a nu face repetiții.

Parabola smochinului, care urmează (*Lc* 13,6-9), ilustrează aceeași învățătură: dacă nu se vor converti, vor fi culcați la pământ și vor pieri asemenea smochinului neroditor. Smochinul nu era, ca și via (*Is* 5,7), un simbol recunoscut de către Israel, deși texte precum *Os* 9,10 sau *Ier* 8,13 sugerează o posibilă relație. Tăierea copacilor neroditori era cunoscută ca unul dintre simbolurile pedepsei divine (cf. *Lc* 3,9), însă învățătura alegorică despre întârzierea parusiei este proprie lui *Lc* 13,6-9. Identificarea smochinului neroditor cu Israel apare mai clar, datorită contextului, în istorisirea despre „smochinul blestemat” (*Mc* 11,12-14-20-21), un episod pe care Luca nu îl amintește. Este o conjunctură să presupunem că Luca a omis episodul pe motiv că ar fi o simplă dramatizare a parabolei (vezi comentariul la *Mt* 21,18-20). Singura paralelă pertinentă pentru parabola lucană ar putea fi ceea ce citim în vechile versiuni ale *Istoriei lui Ahiqar*, cunoscută de către autorul lui *Tobia* (spre anul 200 î.C.). În această istorisire, un palmier discută cu grădinarul să-i îngăduie încă un an pentru a da rod (versiunea siriacă 8,35).

§ 67. VINDECAREA UNEI FEMEI ÎN ZI DE SÂMBĂTĂ (13,10-17)

¹⁰ Într-o [zi de] sâmbătă, învăța în sinagogă.

¹¹ Și, iată, era [acolo] o femeie infirmă de optsprezece ani: era adusă de spate și nu putea deloc să se îndrepte.

¹² Văzând-o, Isus a chemat-o și i-a zis: „Femeie, ești eliberată de infirmitatea ta”.

¹³ Apoi și-a pus mâinile asupra ei, iar ea s-a ridicat îndată și-l glorifica pe Dumnezeu.

¹⁴ Dar conducătorul sinagogii, revoltat că Isus vindecase sâmbăta, a spus mulțimii: „Șase zile sunt în care trebuie să se lucreze; în acestea veniți deci să fiți vindecați, nu în zi de sâmbătă!”

¹⁵ Atunci, Domnul i-a răspuns și i-a zis: „Ipocriților! Nu-și dezleagă fiecare dintre voi boul și măgarul de la iesle și-l duce la adăpat [în zi de] sâmbătă?”

¹⁶ Și această fiică a lui Abraham, care era legată de Satana de optsprezece ani, nu trebuia să fie dezlegată în zi de sâmbătă?”

¹⁷ Pe când zicea aceste cuvinte, toți adversarii lui au fost rușinați, iar tot poporul se bucura de toate faptele mărețe care erau făcute de el.

Această istorisire, proprie lui Luca, nu se află într-o relație clară cu prezentul context. Totuși, se poate număra printre semnele mesianice menționate din pericopa 65 și manifestă prezența puterii împărăției, pe care parabolele următoare vor să o ilustreze. Pentru R. BULTMANN, și această istorisire este o apoftegmă (cf. *Lc* 10,38-42) a unui gen deosebit: un dialog polemic prilejuit de o vindecare miraculoasă, precum vindecarea bolnavului de hidropizie (*Lc* 14,1-6), prezentat după modelul din *Mc* 3,1-6 (vindecarea omului cu mâna paralizată). Din cele trei episoade, redactarea cea mai stângace este cea din *Lc* 13,10-17, întrucât vindecarea precedă discuția, iar concluzia este privată de legătura organică cu istorisirea (*Histoire*, p. 27). Oricum, vom observa că concluzia, lauda corală, este o adăugare superficială la episod (cf. 7,17). Aproximativ tot ceea ce am spus mai înainte cu privire la *Lc* 6,6-11/*Mc* 3,1-6 se aplică în aceeași măsură și la acest episod.

Istorisirea femeii încovoiate are ceva special, și anume că infirmitatea acesteia se datorează unui *pneuma astheneias*, „duh de infirmitate”, și despre care se spune mai departe că era legată de Satana de optsprezece ani. Această persoană nu era posedată, iar vindecarea se efectuează, ca și în alte cazuri de boli, prin impunerea mâinilor (cf. n. 69). Este totuși posibil ca Luca să fi înțeles într-un mod prea literal notița din v. 16 și să creadă că femeia era încovoiată de către un duh. Un medic a diagnosticat infirmitatea ca fiind o fuziune dintre două vertebre dorsale (cf. J. WILKINSON în *Evangelical Quarterly* 49, 1977, 195-205). Trebuie să fie o simplă coincidență faptul că numărul 18 apare și în v. 4. Isus spune mai întâi: „femeie, ești eliberată de neputința ta”, deoarece, explică M.J. LAGRANGE, „cuvântul a îndepărtat cauza interioară a afecțiunii, iar contactul exterior al mâinilor a adus cu sine îndreptarea trunchiului și a capului” (*Saint Luc*, p. 383). Această vindecare ilustrează în special ceea ce Luca relatează, de altfel, într-unul dintre discursurile lui Petru cu privire la Isus, care „a trecut făcând bine și vindecându-i pe toți cei care erau stăpâniți de diavol, pentru că Dumnezeu era cu el” (*Fap* 10,38).

Comentatorii nu pierd din vedere faptul că șeful sinagogii nu-l condamnă pe Isus în mod direct, pe care probabil el însuși l-a invitat să vorbească, ci „mulțimea”. În răspunsul său, Isus îi numește „ipocriți” pe adversari, nu pentru că aceștia nu-și respectau legile, ci pentru că stabileau niște reguli care ocroteau litera legislației fără a ține suficient seama de dimensiunea umană. Chiar dacă aceștia permit cu ușurință oamenilor să-și dezlege

animalele pentru a le duce la adăpat, ei l-au condamnat pe Isus că a eliberat în zi de sâmbătă o fică de-a lui Israel de legăturile ei. Cu siguranță, minunea putea fi înfăptuită în ziua următoare, însă învățătura care trebuia trasă ar fi fost astfel pierdută: cum se poate susține că a elibera una dintre creaturile lui Dumnezeu de sub puterea Satanei chiar în zi de sâmbătă constituie o încălcare a legii sabatului? Tripla folosire a termenului *pas*, „tot”, în ultimul verset ilustrează atât de bine întrebuintarea acestui cuvânt prin care Luca sporește prestigiul eroilor săi (cf. *Introducere* II, b, sfârșit).

§ 68. PARABOLA GRĂUNTELUI DE MUȘTAR ȘI PARABOLA PLĂMADEI (13,18-21)

¹⁸ Apoi a spus: „Cu ce este asemănătoare împărăția lui Dumnezeu și cu ce o voi compara?

¹⁹ Este asemănătoare cu un grăunte de muștar pe care un om, luându-l, îl seamănă în grădina lui; acesta crește și devine copac, iar păsările cerului își fac cuiburi între ramurile lui”.

²⁰ Și a mai spus: „Cu ce voi asemana împărăția lui Dumnezeu?

²¹ Este asemenea cu plămada pe care o femeie, luând-o, o ascunde în trei măsuri de făină până când dospește totul”.

Parabola grăuntelui de muștar apare în sinoptici, însă versiunea lucană este semnificativ mai scurtă, întrucât omite orice comparație cu alte grăunțe sau alte plante. Chiar dacă Luca pare să scrie aici independent de Marcu, însă în dependență de „Q”, textul lui Matei indică fuziunea acestui text cu *Mc* 4,30-32. „Apoi” din expresia „apoi a spus” (gr.) nu se referă neapărat la ceea ce precedă imediat, ci mai degrabă la v. 10, v. 11-17 formând, de fapt, un fel de paranteză.

Aici, ca și în alte parabole (cf. *Matthew*, 596; *Matteo*, 673), formula introductivă semnifică în realitate: „Împărăția cerurilor este ca un grăunte de muștar...”. Expresia „în grădina lui” din Luca este neînsemnată în raport cu „în pământ” din Marcu și „în ogorul său” din *Mt* (13,31). În special în Luca, accentul este pus mai puțin pe credință decât pe rezultatul final. După cum am explicat mai pe larg în *Matthieu*, p.175, reprezentarea grăuntelui de muștar ca devenind „un copac”, între ramurile căruia păsările cerului își fac cuiburi (Matei/Luca), sau la umbra căruia se pot adăposti (Marcu), nu trebuie înțeleasă în sens literal, ci în sens figurat, pentru a simboliza încorporarea la poporul lui Dumnezeu a păgânilor convertiți. Dacă există vreo alegorie, aceasta are loc chiar de la început.

Excepție făcând introducerea, un pic diferită, formularea parabolei asemănătoare a plămădei este aceeași în Matei și Luca. La comentariul la *Mt* 13,33 adăugăm următoarea observație: dacă prima parabolă ilustrează creșterea

exterioară a împărăției, cea a plămădei subliniază puterea interioară a acesteia de a se manifesta și, în consecință, de a influența mediul în care este prezentă și este chemată să crească în realitatea manifestată.

§ 69. ALUNGAREA DIN ÎMPĂRĂȚIE (13,22-30)

²² Călătorind către Ierusalim, trecea prin cetăți și sate învățând.

²³ Dar cineva i-a spus: „Doamne, sunt puțini cei mântuiți?” El le-a spus:

²⁴ „Străduiți-vă să intrați pe poarta cea strâmtă, căci vă spun, mulți vor căuta să intre și nu vor putea.

²⁵ După ce stăpânul casei se va scula și va închide poarta, stând afară, veți începe să bateți la poartă, spunând: «Stăpâne, deschide-ne!», dar el, răspunzând, vă va spune: «Nu știu de unde sunteți».

²⁶ Atunci veți începe să spuneți: «Noi am mâncat și am băut împreună cu tine, iar tu ai învățat prin străzile noastre».

²⁷ Însă el va spune: «Nu știu de unde sunteți; plecați de la mine voi toți, care să-vârșiți nedreptatea!»

²⁸ Acolo va fi plâns și scrâșnirea dinților când îi veți vedea pe Abraham, pe Isaac, pe Iacob și pe toți profeții în împărăția lui Dumnezeu; voi însă veți fi alungați afară.

²⁹ Și vor veni de la răsărit și de la apus, de la miazănoapte și de la miazăzi și vor fi așezați la masă în împărăția lui Dumnezeu.

³⁰ Și iată, [unii dintre cei] din urmă vor fi primii, iar [unii dintre] primii vor fi ultimii”.

Odată cu 13,22 începe a doua parte a călătoriei lui Isus spre Ierusalim; aceasta se încheie în 17,10. I.H. MARSHALL izolează o secțiune pe care o numește „drumul împărăției” (13,22-14,35), însă admite că aceasta este o diviziune îndeosebi „arbitrară” (p. 562). Tema pericopei noastre este, fără îndoială, intrarea în împărăție. Sunt accentuate aici, în special, două idei: înainte de a nu fi prea târziu, trebuie făcut ceea ce este necesar pentru a intra în împărăție; în al doilea rând, adevărata convertire este condiția pentru a fi admiși și nimic nu o poate înlocui. Iudeii fideli vechilor timpuri și viitorii păgâni convertiți vor fi admiși în împărăție, însă nu și evreii generației lui Isus, care refuză evanghelia.

Versetul 22 trebuie să provină de la Luca, deoarece el atrage atenția asupra faptului că Isus se află în drum spre Ierusalim (cf. 9,51). Luca introduce printr-o întrebare (v. 23) învățătura cu privire la poarta cea strâmtă, care în sursă nu trebuie să fi avut un context determinat. Un fel de paralelă apare în *Mt* 7,13, unde Isus îndeamnă să se intre pe poarta cea strâmtă și să se aleagă calea îngustă care duce la viață. În Luca, poarta cea strâmtă asigură accesul direct la locul mântuirii. Nu este posibil să cunoaștem care dintre cele două versiuni este mai originală. Este totuși posibil ca Isus să fi

recurs de mai multe ori la o metaforă atât de potrivită precum cea despre poartă/cale, cu anumite variante. Este posibil ca Luca să fi preferat să vorbească despre „poartă” pentru a face mai bine trecerea la ceea ce urmează în v. 24. Folosirea termenului *agonizesthai* în expresia „străduiți-vă să intrați” destăinuie insistența lui Luca asupra efortului moral pentru a ajunge la mântuire (cf. și 16,16), ceea ce corespunde și interesului său pentru esatologia individuală (cf. *Introdúcere* IV, c, 2).

Tema metaforică a „porții închise” (*Lc* 13,25-26) figurează, oarecum dife-rit, și în *Mt* 25,10-12, unde Domnul spune „eu nu vă cunosc” în loc de „nu știu de unde sunteți” din Luca. Este de remarcat faptul că în *In* 9,29-30 iudeii sunt cei care spun despre Isus că nu știu de unde este. Mai există și alte versiuni ale cuvintelor Domnului amintite în versetele următoare, ca replică la adresa celor care vor fi întâmpinați în împărăție cu porțile închise (*Lc* 13,26-29), sau care, pur și simplu, nu vor fi admiși deloc (*Mt* 7,21-23). În Matei, protestatarii par a fi falșii profeți sau chiar taumaturgii creștini care nu au împlinit voința lui Dumnezeu, pe când în Luca evreii sunt cei care îi cunoșteau misiunea lui Isus, dar nu-i acceptau învățătura. Cât despre v. 28-29, acestea au o paralelă în *Mt* 8,11-12, unde „fiii împărăției” cu siguranță se referă la iudei, interpelați în Luca direct prin „voi”. În loc de cele patru puncte cardinale, Matei menționează doar răsăritul și apusul (8,11). „Vor fi așezați la masă în împărăția lui Dumnezeu” (*Lc* 13,29) vorbește, fără îndoială, despre împărăția cerească, și nu despre împărăția mesianică pământească. Unele paralele cu privire la primii și ultimii (v. 30) apar în *Mc* 10,31, *Mt* 19,30 și *Mt* 20,16.

§ 70. UN MESAJ PENTRU IROD ȘI PLÂNGEREA ASUPRA IERUSALIMULUI (13,31-35)

³¹ În același ceas, s-au apropiat unii dintre farisei, spunându-i: „Ieși și pleacă de aici pentru că Irod vrea să te omoare”.

³² Dar el le-a spus: „Mergeți și spuneți acelui vulpoi: Iată, eu scot diavoli și săvârșesc vindecări astăzi și mâine, iar a treia zi voi fi sfârșit.

³³ Dar trebuie ca astăzi și mâine și ziua următoare să merg pentru că nu se poate ca un profet să moară în afara Ierusalimului.

³⁴ Ierusalime, Ierusalime, care omori profeții și-i bați cu pietre pe cei trimiși la tine, de câte ori am vrut să-i adun pe copiii tăi, așa cum găina își adună puii sub aripi, și n-ați voit.

³⁵ Iată, casa voastră va fi părăsită. Și vă spun: nu mă veți mai vedea până când veți zice: Binecuvântat este cel care vine în numele Domnului!”

Nu există un text paralel pentru *Lc* 13,31-33, iar caracterul enigmatic al declarațiilor pe care le conține pasajul ne determină să presupunem că de

origine este foarte vechi și foarte bine fondat din punct de vedere istoric (B. RIGAUX, p. 232). R. Bultmann plasează episodul printre „apoftegmele sale biografice”, în timp ce M. Dibelius le consideră ca pe o *chreia* (cf. *Lc* 11,28). După cum a făcut și cu delegații lui Ioan Botezătorul (7,18-35), Isus îi trimite pe farisei la Irod cu un mesaj. Nu este posibil să știm dacă aceștia au vorbit pe lângă tetrarh să-l determine pe Isus să părăsească teritoriul acestuia. Dacă fariseii l-au avertizat pe Isus din proprie inițiativă, acest lucru poate însemna că nu toți îi erau împotriva, însă rămâne posibilitatea ca ei înșiși să fi inventat amenințarea pentru a-l determina pe Isus să plece, deoarece prezența sa cu siguranță nu contribuia la creșterea prestigiului și a autorității acestora. Episodul a putut avea loc în Perea (cf. n. 52), adăugată la teritoriile lui Irod, exact locul în care și-a dezvăluit adevăratul caracter, omorându-l pe Ioan Botezătorul, caracterul de vulpoi, bestie vicleană, dar având ocazia de a face lucruri și mai teribile. Este totuși posibil ca Isus să-l fi numit pe Irod „vulpoi” deoarece era necinstit, nedemn de încredere și totuși nu atât de periculos, precum leul, de exemplu. Un oarecare precedent biblic pentru episod figurează în *Am* 7,10-17, unde citim că amenințarea din partea unui rege nu a reușit să-l determine pe Amos să fugă de la Betel.

În răspunsul său, Isus subliniază faptul că el trebuie să împlinească misiunea pe care a primit-o și că nicio amenințare n-ar putea schimba cursul activității sale. *Dei*, „trebuie”, din v. 33, desemnează, îndeosebi în Luca, necesitatea împlinirii planului lui Dumnezeu, cunoscut prin Scripturi (cf. *Introducere* IV, b, 2). Trebuie să i se aducă la cunoștință lui Irod, cu o certă ironie: nu tu mă vei ucide; și la Ierusalim sunt de obicei omorâți profeții (asasinarea lui Ioan Botezătorul a fost o excepție). Voi merge curând la Ierusalim pentru a-mi împlini destinul și pentru „a fi desăvârșit” (*teleiousthai*), prin moarte, evident, ca și în *Evr* 2,10; 5,9; 7,28 (cf. și *In* 19,28-30). Indicațiile temporale din v. 32 trebuie să se refere, pur și simplu, la un interval scurt de timp, definit, neschimbător. Chiar dacă *poreuesthai* din v. 33 semnifică, de obicei, „a merge”, termenul mai poate fi înțeles și prin „a-și continua drumul”. Irod în niciun caz nu poate schimba cursul evenimentelor stabilit de către Dumnezeu. Ceasul morții lui Isus este deja fixat (cf. 22,53). Cu această explicație a v. 32-33, nu există niciun motiv să se recunoască în cele două versete o incoerență, în ciuda opiniilor diferite ale câtorva critici.

În *Lc* 13,34-35 întâlnim o paralelă clară la *Mt* 23,37-39. În sens literal, „de câte ori” presupune mai multe vizite pe care Isus le-a făcut la Ierusalim. Acest fapt pare să favorizeze mai degrabă versiunea sfântului Ioan a ministerului lui Isus decât cea din sinoptici. Textul din Luca se raportează la moartea lui Isus, pe când în Matei contextul indică persecutarea misiionarilor creștini. Timpul și locul pe care le propune Matei pentru declarația

lui Isus, la Ierusalim, cu puțin timp înainte de pătimire, par mult mai istorice decât cele din Luca, departe de Ierusalim și înainte de intrarea mesianică, ce nu are loc decât în capitolul 19. Se poate adăuga aici că Isus vorbește în pasaj „într-o manieră ce evocă literatura sapiențială” (I.H. MARSHALL, p. 573) și că înțelepciunea fusese menționată mai înainte într-un context asemănător (cf. *Lc* 11,49-51). Vezi comentariul nostru la acest pasaj cu privire la cadrul acestei prezentări a Ierusalimului ca cetate în care sunt uciși profeții. Atestarea acestei teme și în alte pasaje (*Fap* 7,51 și *Evr* 11,37) demonstrează faptul că aceasta apărea atât de frecvent în predica creștină primară. Spre deosebire de textul din Matei, *Lc* 13,35 se poate referi la aclamația „mulțimii discipolilor” în timpul intrării mesianice în Ierusalim (19,38). Acest lucru este puțin probabil, deoarece chiar și contextul lui Luca vorbește despre vinovăția Ierusalimului, și nu despre faptul că îl va recunoaște într-o zi pe Cristos ca Mesia. Totuși, „binecuvântat este cel care vine...” pare să facă referire la o oarecare posibilitate, incompatibilă cu contextul judecății finale. Se poate deci presupune că textul prevede o viitoare convertire a evreilor, probabil într-un mod asemănător cu cel pe care îl evocă Paul în *Rom* 11,25.

§ 71. VINDECAREA BOLNAVULUI DE HIDROPIZIE ÎN ZI DE SÂMBĂTĂ (14,1-6)

¹ Într-o sâmbătă, a venit în casa unuia dintre conducătorii fariseilor ca să ia masa, iar ei îl urmăreau.

² Și iată, era în fața lui un [bolnav de] hidropizie.

³ Atunci, Isus a spus învățaților Legii și fariseilor: „Este permis sau nu să vindeci sâmbătă?”

⁴ Dar ei tăceau. Atunci luându-l, l-a vindecat și l-a trimis.

⁵ Iar lor le-a zis: „Care dintre voi, dacă-i cade fiul sau boul în fântână, nu-l scoate îndată în zi de sâmbătă?”

⁶ Ei n-au putut să-i răspundă la acestea.

Este posibil să vedem în *Lc* 14,1 începutul celei de-a doua părți „a călătoriilor spre Ierusalim” (A. PLUMMER, p. 353), care se extinde până la 17,10, sfârșitul secțiunii a douăsprezecea. Ultimele trei pericope ale secțiunii a unsprezecea sunt proprii lui Luca și se desfășoară în același loc, casa unui fariseu, unde Isus a intrat pentru a lua masa. Pe lângă vindecarea unui om, mai întâlnim instrucțiuni despre alegerea locurilor, despre invitațiile făcute fără a ține cont de reciprocitate (14,7-14) și parabola marelui banchet (14,14-24).

Chiar dacă episodul despre vindecarea bolnavului de hidropizie nu apare decât în Luca, el se aseamănă prin anumite caracteristici cu vindecarea omului cu mâna paralizată (cf. *Lc* 6,6-11) și cu îndreptarea femeii infirme

(13,10-17). Toate aceste vindecări au loc în zi de sâmbătă și, după cum ar trebui să se înțeleagă, au stârnit controverse. Acestea sunt apoftegme organice sau „sentințe integrate”, în care minunile însoțesc aici diferite afirmații ce aparțin lui Isus și care urmăresc să arate faptul că „sâmbăta a fost făcută pentru om, și nu omul pentru sâmbătă” (*Mc* 2,27), sentință despre care am vorbit cu privire la *Lc* 6,1-5.

Nu este necesar să presupunem că episodul din *Lc* 14,1-6 a avut loc în aceeași regiune ca și precedentele. Știa oare acest fariseu că Isus îi denunțase secta atât de sever (11,37-54)? Acesta era un șef (*archôn*) printre farișei, probabil un membru din Sinedriu, și putem presupune că locuia în Iudeea, probabil la Ierusalim sau în împrejurimi, sau chiar într-un centru important din Galileea, de exemplu, la Cafarnaum, puțin probabil în Perea. „Îl urmăreau”, ca și în 6,7, însă acesta nu este un motiv suficient pentru a crede că a fost invitat cu scopul de a i se întinde o cursă ca în *Mc* 12,13 (*Lc* 20,20). Întrebarea lui Isus, „este permis sau nu să vindecăm sâmbăta?”, apare și în versiunea lui Matei cu privire la vindecarea omului cu mâna paralizată (12,10), însă pe Isus nu l-a împiedicat nimic să folosească aceeași formulare de două ori, întrucât ea este atât de evidentă în circumstanțe. În loc de „fiul sau boul”, pare de preferat să citim, împreună cu alte mărturii, „boul și măgarul”, ca în *Lc* 13,15, deoarece în acest mod argumentul *a fortiori* își păstrează întreaga forță, iar raționamentul *a fortiori* nu ar mai fi ascuns: dacă oamenii au făcut aceasta pentru binele lor, oare ce nu ar face Dumnezeu? M. BLACK recunoaște un joc de cuvinte în versiunea aramaică a unei alte variante: „Care dintre voi, având un fiu (*bera*) sau un bou (*beira*) căzut într-o fântână (*bêra*), nu-l scoate imediat în zi de sâmbătă?” (*An Aramaic Approach*, p. 168) Însă întrebarea inițială ar fi putut fi simplă: „Care dintre voi, având un animal (sensul uzual pentru *beira*) căzut într-o fântână (*bêra*)...” (p. 169). Variantele transmise ar putea fi explicații grecești făcute în lumina textelor din *Vechiul Testament*, precum *Ex* 21,33 și *Dt* 22,4 (cf. *TWNT* 7, p. 26, nr. 203).

§ 72. DESPRE ALEGEREA LOCURILOR ȘI A INVITAȚILOR (14,7-14)

⁷ Văzând cum își alegeau locurile dintâi, le-a spus celor invitați această parabolă:

⁸ „Când ești chemat de cineva la nuntă, nu ocupa primul loc pentru că ar putea fi chemat cineva mai de seamă decât tine

⁹ și, venind cel care te-a chemat și pe tine și pe el, îți va spune: «Dă locul acestuia!» Atunci vei sta cu rușine pe ultimul loc.

¹⁰ Dimpotrivă, când ești chemat, mergi și așază-te pe ultimul loc pentru ca atunci când va veni cel care te-a chemat să-ți spună: «Prietene, urcă mai sus», și acolo vei avea glorie în fața tuturor celor care sunt la masă cu tine.

¹¹ Căci oricine se înalță pe sine va fi umilit, iar cel care se umilește va fi înălțat”.

¹² Iar celui care l-a invitat i-a spus: „Când dai un prânz sau un ospăț, nu-i invita pe prieteni, nici pe frați, nici rudele, nici vecinii bogați, ca nu cumva să te invite și ei la rândul lor și asta să-ți fie răsplata.

¹³ Dimpotrivă, când dai o masă, invită-i pe cei săraci, infirmi, șchiopi, orbi

¹⁴ și vei fi fericit, pentru că ei nu au cu ce să te răsplătească, dar vei fi răsplătit la învierea celor drepti”.

Cele două instrucțiuni din această pericopă au fost rostite cu aceeași ocazie ca și precedenta, în timp ce Isus lua masa în casa unui fariseu. Nu este necesar să presupunem că Luca a transformat în îndemn ceea ce inițial era „o parabolă” (v. 7). Termenul grec *parabolê*, ca și ebraicul *māshāl*, poate fi folosit pentru a descrie mai multe tipuri de cuvinte, chiar și precepte despre conduita la mese, ca în *Prov* 25,6-7, cu toate că în general „parabola” este pusă în rândul formelor *figurate* ale limbajului. Dar în *Lc* 14,4-11 sfatul dat își propune să indice altceva decât convențiile sociale; acesta face referire la oamenii care dau prioritate valorilor negative. Luca se servește de această discuție a lui Isus cu comesenii săi pentru a ilustra o altă vorbă de-a lui Isus, cea din versetul 11, relatată și în alt context (18,14; vezi și comentariul la *Mt* 23,12, care este o parabolă). Este deci legitim să presupunem că recomandarea făcută invitaților devine în Luca „semnalul unui «avertisment escatologic» care cere să renunțăm înaintea lui Dumnezeu la propria dreptate și să devenim mici înaintea lui” (J. JEREMIAS, *Paraboles*, p. 185).

Tema abordată în *Lc* 14,7-11, aceea de a evita autopromovarea, își află expresia și în alte texte din sinoptici, în instrucțiunea de a-i imita pe copii (*Mc* 9,33-37=*Mt* 18,1-5) și de a repudia ambiția fiilor lui Zebedeu (*Mc* 10,35-45=*Mt* 20,20-28), din care Luca a reținut doar învățătura (22,24-27). Isus nu recomandă în *Lc* 14,7-10 o tactică mondenă pentru succesul social, înlocuind căutarea prea aparentă a prestigiului cu abilitatea. Expunând un aspect al înțelepciunii mondene, aceste versete pregătesc auditoriul pentru următoarea învățătură: adevărata poziție a omului este cea pe care o ocupă înaintea lui Dumnezeu, și nu cea care se poate procura prin eforturi de autopromovare. Și aceasta este o interpretare acceptabilă a textului pe care îl posedăm. Nu este posibil să știm cu exactitate ce formă a avut parabola în contextul ei original.

După ce Isus s-a adresat invitaților, le-a dat un sfat și fariseilor. Imperativul prezent al verbului grec, „nu invita”, poate însemna „nu lua inițiativa de a invita” doar acele persoane care te pot invita la rândul lor, întrucât îți vei primi deja recompensa de pe pământ. În substanță, este aceeași învățătură ca în *Lc* 6,34: nu trebuie să dăm cu împrumut doar celor de la care sperăm să primim înapoi. Ceea ce recomandă Isus este o nouă percepție în

relațiile umane, bazate nu pe reciprocitate, ci pe iubirea unilaterală, ca și iubirea lui Dumnezeu pentru om. Știm din *2Sam* 5,8 că orbii și infirmii nu erau oaspeți bineveniți pentru David. Însă Isus îi vindecă în templu (*Mt* 21,14). Într-adevăr, *Deuteronomul* le recomandă de nenumărate ori israeliților să fie buni cu străinii, cu orfanii și cu văduvele. Pe de altă parte, în ciuda pietății lor, qumranienii erau exclusiviști. *Regula Comunității* conține „bles-teme” împotriva dușmanilor sectei (II, 4) și îi exclude din adunarea lui Dumnezeu pe infirmi, pe șchiopi și pe orbi (*Regula Congregației*, II, 5-7). Isus recomandă dărâmarea zidului ce închide cercurile în cadrul relațiilor umane și primirea tuturor, prioritate având cei abandonați. Bazându-se pe *Lc* 14,11 și 20,35 numeroși autori au susținut că Luca exclude învierea pentru cei păcătoși, după cum pare să fie și cazul unor scrieri iudaice (cf. *2Mac* 7,14). Însă Luca relatează în *Fap* 24,15 credința lui Paul într-o „înviere a celor dreپți și a celor nedreپți”. Cele două pasaje lucane ne învață, mai ales, că „doar cei dreپți vor ajunge la adevărata viață” (TOB). După *In* 5,29, pe răufăcători îi așteaptă învierea judecății, și nu cea a vieții. Mai putem adăuga că în *Lc* 14,11 sunt menționați doar cei dreپți, deoarece Isus vorbește despre recompensa lor.

§ 73. PARABOLA DESPRE MAREA CINĂ (14,15-24)

¹⁵ Când a auzit acestea, unul dintre cei care erau la masă, i-a spus: „Fericit este acela care va sta la masă în împărăția lui Dumnezeu!”

¹⁶ Dar el i-a zis: „Un om a făcut un ospăț mare și i-a invitat pe mulți,

¹⁷ iar la ora ospățului l-a trimis pe servitorul său să spună celor pe care îi chemase: «Veniți, deja este gata!»

¹⁸ Dar, unul după altul, au început toți să se scuze. Primul i-a spus: «Mi-am cumpărat un ogor și e necesar să merg să-l văd. Te rog, primește scuzele mele!»

¹⁹ Un altul a spus: «Am cumpărat cinci perechi de boi și merg să-i încerc. Te rog, primește scuzele mele!»

²⁰ Iar un altul i-a spus: «Tocmai acum m-am căsătorit și nu pot să vin».

²¹ Întorcându-se, servitorul a spus acestea stăpânului său. Atunci, stăpânul casei s-a infuriat și i-a spus servitorului: «Mergi îndată pe străzile și pe ulițele cetății și adu-i aici pe săraci, pe infirmi, pe orbi și pe șchiopi».

²² Servitorul i-a spus: «Stăpâne, s-a făcut ce ai poruncit și încă mai este loc».

²³ Atunci, stăpânul i-a zis servitorului: «Ieși pe drumuri și cărări și constrânge-i să intre pentru ca să mi se umple casa.

²⁴ Căci vă spun că niciunul dintre oamenii care fuseseră chemați nu va gusta din cina mea»”.

În Luca, parabola despre marea cină urmează atât de natural învățătura precedentă și pare să ilustreze ceea ce i-a fost spus fariseului, din moment

ce în ambele pasaje (versetele 13 și 21) apar aceleași categorii de săraci, infirmi, orbi și șchiopi; paralela din *Mt* 22,7-10 nu conține vreo astfel de referință. Am explicat în comentariul la *Mt* 22,1-10, „parabola invitațiilor la nuntă”, cum anume a introdus Matei schimbări în versiunea originală din „Q”, atât de bine conservată în Luca. Fără nicio îndoială, parabola a fost rostită inițial ca un avertisment pentru evrei: dacă aceștia refuză evanghelia, atunci aceasta va fi predicată oamenilor considerați „mai puțin vrednici”, care vor fi primiți în împărăția lui Dumnezeu în timp ce primii invitați vor fi lăsați afară (cf. *Lc* 13,30). În diferite feluri am fost tentați, însă fără succes, să identificăm grupurile cărora li s-au făcut invitații. Putem totuși crede, cu o anumită probabilitate, că cei care au fost aduși în sala cinei a doua și a treia oară (v. 21-23) erau săracii (cf. 6,20), păcătoșii (cf. *Mt* 21,3 și *Lc* 15), probabil și păgânii, în special grupul din versetul 23, care ar putea fi o adăugare lucană.

Folosirea lui *makarios*, „fericit”, în v. 15, se înlănțuie cu v. 14. Remarca comeseanului constituie o introducere potrivită pentru parabolă; și ar putea fi originală, o indicație ulterioară că secvența lucană se afla deja în „Q”. Cel care a făcut invitațiile nu era un rege ca în Matei, ci trebuie să fi fost un om bogat. Nu se poate presupune că avea un singur servitor (v. 17), ci doar că a trimis pe unul dintre servitori să-i anunțe pe cei invitați că cina este pregătită. Merită osteneala să amintim că istorisirea unei parabole este, înainte de toate, o schiță în care se rețin doar acele aspecte necesare pentru sensul figurat. De exemplu, servitorul este în acest context o figură de stil reprezentând invitația de a accepta calea evangheliei. A spune că acesta este Isus înseamnă a face o alegorie. Însă invitația la a face alegorii este prezentă în grupuri succesive de servitori în paralela povestită de Matei.

Mântuirea este reprezentată expres ca un banchet în *Lc* 13,29, *Lc* 22,30 și în alte referințe pertinente incluzând *Is* 25,6; *Ez* 34,17-20 și în texte apocaliptice precum *Enoh* 62,14; *2Bar* 29,4 și *4Esd* 6,49-51. Putem observa că săracii și infirmii nu sunt „invitați” în sala nunții, ci aduși aici, deoarece li se cere să profite de această șansă unică și neprevăzută. Stăpânul casei dorea ca sala să fie plină, pentru a le arăta celor invitați că se putea lipsi de ei și pentru a fi sigur că nu mai sunt locuri pentru cei care au refuzat invitația. Rămânând încă loc, este chemat un grup mizerabil, probabil cerșetorii; ei au fost chiar constrânși să intre, poate pentru motivul că mai întâi au refuzat invitația să intre în sala unde, de obicei, aveau acces doar oamenii curați și bine îmbrăcați. Constrângerea practică cu siguranță nu ar justifica convertirile forțate, însă unii comentatori cred că intrarea în sală a diferitelor grupări succesive demonstrează faptul că evanghelizarea este o sarcină continuă. De fapt, până ce va veni sfârșitul,

oamenii vor fi primiți în împărăția lui Dumnezeu. „Niciunul dintre oamenii care fuseseră chemați nu va gusta din cina mea” ar putea face aluzie la obiceiul de a trimite o porție din bucatele de pe masa banchetului acelor persoane care nu au putut să participe (vezi *Neh* 8,10-12)¹¹⁹.

¹¹⁹ În această privință, să se consulte J.D.M. DERRETT, *Law in the New Testament*, Londra 1970, 141. Despre parabola mării cine (*Lc* 14,15-24), vezi și P.H. BALLARD, „Reasons for Refusing the Great Supper”, în *JThSt* 23 (1972), 341-350; J.A. SANDERS, „The Ethic of Election in Luke’s Great Banquet Parable”, în J.L. CRENSHAW, ed., *Essays in Old Testament Ethics*, New York 1974, 245-271.

**A DOUĂSPREZECEA SECȚIUNE:
CARE ESTE PREȚUL PENTRU A DEVENI DISCIPOL
ȘI DESPRE MILOSTIVIREA TATĂLUI CERESC (14,25-17,10)**

**§ 74. RENUNȚAREA LA TOATE PENTRU A DEVENI UN ADEVĂRAT DISCIPOL
(14,25-35)**

²⁵ Multă lume mergea după Isus, iar el, întorcându-se, le-a spus:

²⁶ „Dacă cineva vine la mine și nu-și urăște tatăl, mama, femeia, copiii, frații și surorile, ba chiar propria sa viață, nu poate fi discipolul meu.

²⁷ Cine nu-și poartă crucea și nu vine după mine nu poate fi discipolul meu.

²⁸ Într-adevăr, cine dintre voi, voind să construiască un turn, nu stă mai întâi să calculeze cheltuiala, dacă are cu ce să-l termine?

²⁹ Pentru ca nu cumva, punând temelie și neputând să-l termine, toți cei care-l văd să înceapă a-l lua în râs,

³⁰ spunând: «Acest om a început să construiască, dar nu poate să termine».

³¹ Sau care rege, pornind la război împotriva altui rege, nu stă mai întâi să se sfătuiască dacă poate cu zece mii să înfrunte pe cel care vine împotriva lui cu douăzeci de mii?

³² Iar de nu, pe când celălalt este încă departe, trimite solie ca să ceară pacea.

³³ Tot astfel, fiecare dintre voi care nu renunță la tot ceea ce are, nu poate fi discipolul meu.

³⁴ Sarea este bună; dar dacă și sarea își pierde gustul, cum și-l va mai recăpăta?

³⁵ Nu mai este bună nici pentru pământ, nici pentru gunoi: se aruncă afară. Cine are urechi pentru a asculta să asculte!”

Titlul dublu dat celei de-a douăsprezecea secțiuni deschide conținutul a șase pericope pe care le cuprinde aceasta. Și parabola „administratorului necinstit” (16,1-25) se află în raport cu viața discipolului. Primul verset spune expres că aceasta se adresează discipolilor și, după cum vom explica, ea îi invită să fie la fel de abili în serviciul împărăției, precum fiii șireți ai acestei lumi în urmărirea propriilor scopuri. Parabola lui Lazăr și a bogatului, ca și Fericirile, îi instruiește pe discipoli cu privire la importanța pe care o are conduita de pe pământ în viața de dincolo și despre necesitatea preocupării de cei săraci.

Prima pericopă vorbește precis despre prețul care trebuie plătit pentru a deveni discipol. După cum unii dintre ascultătorii lui Isus ar putea fi tentați, asemenea invitațiilor la marea cină (14,18-20), să refuze apelul primit, alții, dimpotrivă, s-ar grăbi să-l accepte fără a ține prea mult cont de exigențele vocației de discipol. Acestea sunt expuse în pericopa noastră și constituie un avertisment pentru „lumea multă” care mergea după Isus (versetul 25). Toți acești oameni nu erau apti să devină „discipoli” în adevăratul sens al cuvântului.

Doar în *Lc* 1,26 Isus cere „să fie urâți” toți membrii familiei. Această expresie reflectă maniera veterotestamentară de a vorbi (cf. *Gen* 29,31.33 și *Dt* 21,15), folosind antonimul lui „a iubi” în locul comparativului, care în ebraică nu există. Matei folosește expresia „a iubi mai mult” (10,37). Luca va relata mai târziu, chiar în cuvintele lui Isus, obligația de a observa prescripțiile din Decalog, aici fiind inclus și „cinstește pe tatăl și pe mama ta” (18,20). Cererea din textul 18,26, de „a părăsi” casa și părinții, face trimitere, probabil, la unul dintre sensurile cuvântului ebraic *sn'*, „a urî”. Putem crede că *Lc* 14,26 le cere discipolilor candidați să fie pregătiți, dacă este necesar, să rupă chiar și cele mai strânse legături familiale pentru a-l urma pe Isus. Luca însuși probabil a adăugat „femeia” în ambele texte în care este menționată ca obiect al renunțării (14,26; 18,29); chiar iubirea față de propria soție nu ar trebui să fie un obstacol pentru cel care vrea să îl urmeze pe Cristos. Tema purtării crucii apare în *Lc* 14,27 și *Mt* 10,38, dar și în *Mc* 8,34, *Mt* 16,24 și *Lc* 9,23 (a se vedea comentariul acestor versete).

Cele două expresii alegorice din *Lc* 14,28-32 ilustrează necesitatea de a evalua propriul stadiu de pregătire înainte de a ne angaja în a-l urma pe Cristos ca discipol. J. JEREMIAS formulează astfel învățătura desprinsă din text: „Gândiți-vă bine! Căci a pleca pe jumătate este mai rău decât a nu pleca deloc” (*Paraboles*, 188). De vreme ce construirea turnului pus în discuție este reprezentată ca un risc major, nu trebuie să fie vorba despre un turn de apărare obișnuit (*Mc* 12,1; *Mt* 21,33), ci despre un turn monumental, pe care doar regii sau cei mai bogați proprietari și-ar putea permite să-l construiască. În prima comparație, soluția ar consta, simplu, în abandonarea ideii de a construi turnul, însă în cea de-a doua situație regele riscă să fie obligat să accepte condițiile umilitoare și apăsătoare pentru a evita producerea războiului, ceea ce ar fi de preferat în locul înfrângerii sau al ocupării militare. Se ilustrează astfel că pentru a deveni discipol trebuie să fii pregătit să sacrifici multe lucruri (versetul 33), însă ideea principală rămâne aceeași: niciun angajament nu este privat de discernământ. Însă există libertate în a accepta evanghelia sau a o refuza? Cu siguranță, nu, însă este necesară o pregătire, o mai bună conștientizare a sacrificiilor implicate, cu scopul de a evita o dezastruoasă întoarcere. Parabola subliniază astfel *importanța deciziei* de a-l urma pe Cristos: trebuie reflectat bine pro și contra înainte de a abandona totul pentru a-l urma. Ne putem gândi aici mai curând la vocațiile speciale decât la vocația creștină în general, care este o datorie pentru toți (vezi *Matthieu*, p. 256). Învățătura din versetul 32 se poate regăsi în parte în parabola regelui care merge în război, însă majoritatea comentatorilor interpretează acest verset ca o repetare prescurtată a versetelor 26-27, deoarece Luca insistă în Evanghelia sa pe tema renunțării (5,11; 12,33; 16,9; 18,29).

Discursul despre sare din *Lc* 14,34-35 îmbracă aproape același sens ca în versiunile paralele din *Mc* 9,49 și *Mt* 5,13. Este un avertisment pentru discipoli ca ei să persevereze în vocația lor și să nu-și piardă entuziasmul de la început (vezi *Matthieu*, p. 62). Luca a adăugat că sarea fără gust nu este bună nici pentru pământ, nici pentru gunoi. Sunt propuse diferite observații cu privire la acest subiect: 1. sarea palestiniană, extrasă din Marea Moartă, poate fi contaminată și se poate strica foarte ușor; 2. această sare poate fi folosită pentru a distruge buruienile și pentru a îngrășa pământul; 3. pusă la gunoi, ea poate întârzia procesul de fermentare, păstrându-l mai mult timp, pentru a fi folosit la fertilizare (referințe în I. H. MARSHALL, p. 396). Invitația de a asculta cu atenție (*Lc* 14,35b) se poate găsi în „Q” în acest context, mai degrabă decât la 8,8, unde o întâlnim din nou (cf. *Matthieu*, p. 150).

§ 75. TREI PARABOLE DESPRE MILOSTIVIREA DIVINĂ (15,1-32)

¹ Toți vameșii și păcătoșii se apropiau de el ca să-l asculte.

² Fariseii și cărturarii însă murmurau spunând: „Acesta îi primește pe păcătoși și mănâncă cu ei”.

³ Atunci le-a spus această parabolă:

⁴ „Care om dintre voi, având o sută de oi și pierzând una dintre ele, nu le lasă pe cele nouăzeci și nouă în pustiu și umblă după cea pierdută până când o găsește?

⁵ Iar când o găsește, o pune pe umerii săi bucurându-se

⁶ și, venind acasă, îi cheamă pe prieteni și pe vecini spunându-le: «Bucurați-vă împreună cu mine pentru că mi-am găsit oaia pierdută!»

⁷ Vă spun că tot așa, va fi [mai mare] bucurie în cer pentru un păcătos care se convertește, decât pentru nouăzeci și nouă de drepti care nu au nevoie de convertire.

⁸ Sau care femeie, având zece drahme, dacă pierde [una dintre] ele, nu aprinde lumina și mătură casa și caută cu grijă până o găsește?

⁹ Iar când o găsește, își cheamă prietenele și vecinele spunându-le: «Bucurați-vă împreună cu mine pentru că am găsit drahma pe care o pierdusem!»

¹⁰ Tot așa, vă spun, va fi [mai mare] bucurie înaintea îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se convertește”.

¹¹ Apoi le-a spus: „Un om oarecare avea doi fii.

¹² Cel mai tânăr dintre ei i-a spus tatălui: «Tată, dă-mi partea de avere ce mi se cuvine». Iar el le-a împărțit averea.

¹³ Și, nu după multe zile, fiul cel mai tânăr și-a adunat toate și a plecat într-o țară îndepărtată. Acolo și-a risipit averea într-o viață de desfrâu.

¹⁴ După ce a cheltuit toate, a venit o mare foamete în țara aceea, iar el a început să ducă lipsă.

¹⁵ Atunci s-a dus și s-a aciuat la unul dintre cetățenii acelei țări care l-a trimis la câmp să păzească porcii.

¹⁶ Și ar fi dorit să se sature cu roșcovele pe care le mâncau porcii, dar nimeni nu-i dădea.

¹⁷ Atunci, venindu-și în fire, a spus: «Câți zilieri ai tatălui meu au pâine din belșug, iar eu mor aici de foame!

¹⁸ Ridicându-mă, mă voi duce la tatăl meu și-i voi spune: «Tată, am păcătuit împotriva cerului și înaintea ta;

¹⁹ nu mai sunt vrednic să fiu numit fiul tău. Ia-mă ca pe un zilier al tău».

²⁰ Și, ridicându-se, a mers la tatăl său.

Pe când era încă departe, tatăl l-a văzut, i s-a făcut milă și, alergând, l-a îmbrățișat și l-a sărutat.

²¹ Atunci, fiul i-a spus: «Tată, am păcătuit împotriva cerului și înaintea ta; nu mai sunt vrednic să fiu numit fiul tău».

²² Însă tatăl a spus către servitorii săi: «Aduceți repede haina cea dintâi și îmbrăcați-l! Dați-i un inel în deget și încălțăminte în picioare.

²³ Aduceți vițelul cel îngrășat și tăiați-l: să mâncăm și să ne bucurăm,

²⁴ căci acest fiu al meu era mort și a revenit la viață, era pierdut și a fost găsit».

Și au început să se bucure.

²⁵ Însă fiul lui mai mare era la câmp. Când a venit și s-a apropiat de casă, a auzit cântece și dansuri.

²⁶ Atunci, chemându-l pe unul dintre servitori, l-a întrebat ce este aceasta.

²⁷ El i-a spus: «Fratele tău a venit, iar tatăl tău, pentru că l-a recăpătat sănătos, a tăiat vițelul cel îngrășat».

²⁸ Dar el s-a mâniat și nu voia să intre. Însă tatăl său a ieșit și-l implora.

²⁹ El, răspunzând, i-a zis tatălui său: «Iată, de atâția ani te slujesc și niciodată n-am călcat porunca ta. Dar mie nu mi-ai dat niciodată măcar un ied ca să mă bucur cu prietenii mei.

³⁰ Însă, când a venit acest fiu al tău care și-a devorat averea cu desfrânatele, ai tăiat pentru el vițelul cel îngrășat».

³¹ Atunci, el i-a spus: «Fiule, tu ești cu mine totdeauna și toate ale mele sunt ale tale.

³² Dar trebuia să ne bucurăm și să ne veselim, pentru că acest frate al tău era mort și a revenit la viață, era pierdut și a fost găsit!»”

Primele 32 de versete din capitolul 15 pot fi examinate într-o singură pericopă, întrucât reprezintă o singură temă comună, milostivirea divină, și în aceste trei parabole Isus își justifică propria conduită, asocierea cu păcătoșii (cf. versetele 1-2). Isus apare astfel ca reprezentantul pe pământ al lui Dumnezeu milostiv. Atitudinea lui Dumnezeu însuși față de păcătoșii care se îndreaptă se manifestă în special prin *bucuria* persoanelor care au găsit *ceea ce era pierdut*, oaia, drahma, fiul risipitor, și în primirea făcută acestuia din urmă în momentul întoarcerii la tatăl său. Este adevărat că „bucuria” constituie o temă lucană (cf. *Intr.* IV, 1, a), însă cu certitudine apare chiar de la început în aceste parabole, și care Luca a întâlnit-o în propria sursă. Am oferit deja motive pentru a presupune că formularea din Luca, „fiți milostivi, precum Tatăl vostru este milostiv” (6,36), are mai multe șanse de a reflecta textul original, decât cea din Matei, „fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru ceresc este desăvârșit” (5,48).

Milostivirea și bucuria constituie principalele teme ale parabolilor care urmează. După cum vom vedea, este reprezentat drumul căinței spre iertarea divină, în parabola tatălui îndurător, cunoscută mai bine sub denumirea de „parabola fiului risipitor”. Aceste parabole servesc pentru a defini o altă temă lucană, drumul mântuirii de-a lungul căinței și al iertării (*Fap* 2,38; 3,19; 17,30), ilustrat în istorisirea lucană despre femeia păcătoasă (*Lc* 7,36-50), dar și în alte pasaje (11,32; 13,1-5; 16,30; 24,47).

Mai trebuie notat că introducerea, adică primele trei versete din *Lc* 15, trebuie să fi fost compuse de Luca, întrucât au afinități lingvistice cu 5,29-32, unde evanghelistul a reformulat ceea ce a întâlnit în *Mc* 2,15-17. Dacă, pe de altă parte, introducerea era la început legată de parabola fiului risipitor, ea trebuia să apară în parte împreună cu aceasta în textul sursei (W. GRUNDMANN, p. 304). Nu există vreun motiv serios să credem că parabola oii pierdute a fost adresată inițial păstorilor. Oricine trăia în Palestina putea să o înțeleagă. Introducerea lui Luca se potrivește foarte bine pentru cele trei parabole. Ea îi vizează, în special, pe adversarii lui Isus, cărora le spune: cum de puteți să mă dezaprobați pentru că eu caut să-i readuc pe păcătoșii rătăciți, când în cer este atâta bucurie în momentul în care aceștia se căiesc și renunță la gândurile lor rele? Că „toți” vameșii și păcătoșii veneau să-l asculte pe Isus constituie o exagerare, sau o generalizare, și nu trebuie luată literal, nu mai puțin ca și în alte texte din Luca (cf. 8,37 și 13,17).

Oaia regăsită (15,3-7)

Foarte probabil, această parabolă reproduce mai exact versiunea originală decât istorisirea despre oaia pierdută. Aceasta din urmă ilustrează în Matei (18,12-14) datoria fiecărui creștin de a-i ajuta pe frații rătăciți să revină la casa părintească. Punctul-cheie al parabolei este „bucuria” de a regăsi oaia pierdută și, în sens figurat, păcătoșii convertiți care primesc iertare de la Dumnezeu. Bucuria caracterizează cele două istorisiri: în Matei, pentru faptul că oaia regăsită nu murise (cf. *Ps* 119,176), iar în Luca, datorită convertirii (15,7). Acest verset poate fi o adăugare secundară făcută de către Luca, pentru care, după cum am văzut, convertirea joacă un rol important în vederea mântuirii. „Care nu au nevoie de convertire (*metanoia*)”, din versetul 7, se referă, probabil, la cei care se cred „drepti” și nu simt nevoia de a se căi (cf. 5,32).

Următoarele informații ne pot ajuta să înțelegem fondul povestirii despre oaia pierdută, chiar dacă este adevărat că o parabolă nu poate reflecta realitatea în toate aspectele. Un păstor palestinian își număra animalele în timp ce le aduna în staul peste noapte, pentru a se asigura că nu lipsește niciuna. Dacă trebuia să meargă să caute un animal pierdut, el le lăsa pe

celelalte în grija altor păstori. Se întâmpla adesea ca animalul pierdut să fi fost cel mai slab dintre toate, incapabil să le urmeze pe celelalte. În majoritatea cazurilor, trebuia să aducă oaia ținând-o pe umerii săi (cf. J. JEREMIAS, *Paraboles*, p. 139). Ne putem opri și la sensul figurat: dacă întoarcerea fiului risipitor poate ilustra faptul că în Cristos omenirea păcătoasă se întoarce la Dumnezeu prin propria lui voință, tot așa și parabola oii pierdute subliniază inițiativa lui Dumnezeu, care readuce omenirea căzută, incapabilă să revină fără asistența divină. Diferitele apropiieri de parabolă au fost examinate în studiul lui P. MOURLON – P.M. BEERNAERT, „Quatre lectures méthodiques de la «brebis perdue» (Lc 15,1-7)”, în *La foi et le temps*, septembrie-octombrie 1979, p. 387-418.

Drahma pierdută (15,8-10)

Această parabolă se aseamănă foarte mult cu precedenta și din ea se desprinde aceleași idei: bucuria în cer pentru păcătosul convertit. Acestea sunt parabole îngemănate, precum parabolele despre haina cea nouă și burduful pentru vin (5,36-39), despre construirea turnului și regele care pornește la război (14,28-32). „Bucuria” este menționată și cu privire la cel care descoperă o comoară într-un câmp (*Mt* 13,44), însă „bucuria” nu este învățătura acestei parabole, ci aceasta rezultă din descoperirea lucrului pe care persoana implicată nu-l „pierduse”. Sunt istorisiri diferite rostite pentru alte motive.

Chiar dacă moneda de argint pe care această femeie o pierduse nu avea valoare în sine, pierderea sa putea fi apreciabilă pentru o persoană săracă. „Aprinde lampa” pentru a căuta drahma, deoarece locuia într-un loc modest, probabil fără fereastră, iar ușa de la intrare nu permitea să intre decât puțină lumină în interior. „Bucurie în cer” (v. 7) și „bucurie înaintea îngerilor lui Dumnezeu” (v. 10) sunt expresii echivalente. Dacă prima poate reflecta tendința de a evita pronunțarea cuvântului lui Dumnezeu în textele iudaice (cf. *Dan* 4,23; *2Mac* 3,18), cea de-a doua sugerează mai curând că Dumnezeu se bucură împreună cu îngerii datorită convertirii păcătosului, asemenea femeii care împarte bucuria cu prietenele și vecinele ei pentru faptul că a găsit drahma. A. PLUMMER crede că „în prezența îngerilor” semnifică „la judecata îngerilor”, diferită de a fariseilor și a cărturarilor (p. 371). În studiul său despre îngerii din Luca (*Études*, p. 149-183), A. GEORGE afirmă că în *Lc* 15,10 îngerii sunt prezenți ca martori ai bucuriei divine, după cum vor fi și pentru Fiul Omului în momentul judecății (*Lc* 12,8-9). Bucuria lui Dumnezeu pentru convertirea păcătoșilor este indiciul insistenței lui Luca asupra escatologiei individuale prezente, ceea ce nu exclude judecata universală, definitivă, care va veni împreună cu mântuirea (p. 172).

Tatăl îndurător (15,11-32)

Nimeni nu neagă faptul că cele trei parabole din *Lc* 15 au avut încă de la început scopul de a ilustra caracterul și profunzimea milostivirii divine față de păcătoșii convertiți. Chiar dacă fiul risipitor este o figură majoră în cea de-a treia parabolă, punctul istorisirii cade pe reacția tatălui, pe modul în care l-a primit pe fiul căit și a celebrat întoarcerea sa cu bucurie. Recent au apărut numeroase studii despre această remarcabilă expunere, despre valoarea sa universală ca expresie a sentimentelor nobile ale omului și despre sensul ei figurat¹²⁰. Într-adevăr, după cum am mai spus, convertirea și iertarea sunt subliniate în opera lui Luca. Însă nu trebuie să conchidem că Luca însuși a compus parabolele pe care le întâlnim în capitolul 15; acest interes explică faptul că ele au fost inserate cu grijă în Evanghelia sa, ca învățătură a lui Isus de care trebuie să-și aducă aminte Biserica.

Sensul general al parabolei

Chiar dacă sensul general al parabolei apare atât de clar în textul însuși, există o discuție cu privire la modul precis de a înțelege diferite părți din istorisire, în special rolul fratelui mai mare. Într-o carte pe care a publicat-o împreună cu noi, P.S. LYONNET se pare că a explicat foarte bine parabola în raport cu conceptul păcatului, dar și în ansamblu (vezi *Sin, Redemption, and Sacrifice*, Rome 1970, p. 36-37).

Tema celor trei parabole, scrie Lyonnet, este cu siguranță milostivirea divină, în care Cristos este în același timp și mesager și instrument: Isus dorește să justifice o atitudine descrisă astfel în obiecția fariseilor și a cărturarilor: „Acesta îi primește pe păcătoși și mănâncă cu ei” (15,2). Este exact atitudinea pe care și-o asumă tatăl din parabolă, în special față de fiul risipitor. În ansamblul ei, scena este centrată pe figura tatălui, a cărui bucurie pentru întoarcerea fiului risipitor și profunzimea iubirii sale părintești reprezintă o enigmă pentru fiul mai mare, dar și pentru servitori. Cu siguranță parabola ar trebui să se intituleze „parabola tatălui îndurător”.

Fără a recurge la o exegeză alegorică, este posibil să desprindem din această parabolă o învățătură precisă despre păcat și natura acestuia. Este atât de clar că parabola își propune să pună în contrast două concepte despre păcat și două despre „dreptate”. Fără a-i reprezenta în sens strict pe farisei, fratele mai mare dă dovadă de o „dreptate” asemănătoare cu a acestora: bazat pe ideea „retribuției” (v. 29), el se preocupă mai curând să

¹²⁰ Despre fiul risipitor, a se vedea, de exemplu, G.V. JONES, *The Art and Truth of the Parables*, Londra 1964, 167-205; G. ANTOINE, *Exegesis, problèmes de méthodes et exercices de lecture, Genèse 22 et Luc 15*, Neuchatel 1975. Despre aspectul legal al moștenirii, observată mai mult sau mai puțin în parabolă, vezi DERRETT, *op.cit.*, 100-125, în *NTS* 14 (1967), 56-74.

protejeze ordinea exterioară decât să asigure existența relațiilor personale între om și Dumnezeu. Cu siguranță, fiul cel mare face parte din familie, însă sufletul său este mai curând cel al unui mercenar, lipsit de un frate sau un fiu. Pentru el, păcatul înseamnă violarea unei structuri exterioare, încălcarea unui precept, adică o „transgresiune” manifestată vizibil.

Acestui concept tipic iudaic despre „păcat”, parabola îi opune un altul, în care păcatul este conceput tot ca o ofensă adusă lui Dumnezeu: „Tată, am păcătuit împotriva cerului și înaintea ta” (v. 18 și 21). Preocuparea este să știm unde se află ofensa. Probabil în faptul de „a risipi averea familială”, după cum consideră unii autori și fratele mai mare (v. 30). Mai degrabă, după cum spune și parabola, fiul risipitor și-a ofensat tatăl refuzând să-i mai fie fiu, prin urmare, să primească întreaga sa iubire, pretinzând, dimpotrivă, să-i fie stăpân, asemenea lui Adam în Eden. Fiul risipitor și-a exprimat acest păcat prin părăsirea casei părintești (v. 13), care corespunde și unui concept biblic: păcătosul se îndepărtează de Tatăl ceresc, iar dacă se convertește, se întoarce la el. Bucuria tatălui se datorează, pur și simplu, întoarcerii fiului, întrucât acesta este fiul său, și mai puțin faptului că l-a recăpătat „sănătos”, aceasta fiind interpretarea servitorului (v. 27).

Prin păcatul său, sau mai degrabă prin iertarea din partea tatălui, model asupra păcatului, fiul călătorește descoperă iubirea părintească și redescoperă – sau experimentează pentru prima dată – sentimentele de fiu. Cât despre fiul cel mare, acesta se consideră „drept” datorită faptului că nu a încălcat nicio poruncă, pe când în realitate neglija principala datorie, aceea de a fi „fiu”. Insensibil la acest statut, el va continua să trăiască asemenea unui străin în casa tatălui său. Fiul risipitor, dimpotrivă, fiul pierdut și regăsit, va trăi de acum înainte ca un fiu.

Alte observații la Lc 15,11-32

Parabola celor doi fii din *Mt* 21,28-32 are în comun cu istoria tatălui milostiv din *Lc* 15 menționarea celor doi fii și tema căinței, însă în Matei scopul parabolei este acela de a-i reduce la tăcere pe „arhiereii și mai-marii poporului” (v. 23), care refuzau să-l asculte pe Ioan Botezătorul, în timp ce păcătoșii răspundeau invitației lui la convertire. Pasajul din Matei apără indirect doar ministerul lui Isus însuși printre vameși și păcătoși.

După legea ebraică, fondată pe *Vechiul Testament*, fiul cel mai mare dintr-o familie primea o parte dublă din proprietate, la moartea tatălui. Dacă acesta avea doar doi fii, cel mai tânăr primea deci a treia parte din moștenire. Se pare că în povestirea lui Luca fiul cel mai mic și-a primit partea, în timp ce situația fiului mai mare a rămas neschimbată. Reintegrarea risipitorului la statutul de „fiu” în casa tatălui său este cu siguranță

afirmată prin modul în care a fost tratat la întoarcerea sa. Tentativele ulterioare de a determina cum a avut loc aceasta aparțin ipotezei și speculației. O istorisire parabolică reflectă viața reală în termeni generali, nefiind necesare detaliile. Viața dezordonată a risipitorului se agravase, întrucât s-a dus să trăiască împreună cu non-evrei și să muncească pentru un crescător de porci. A păzi și a purta de grijă porcilor constituia o ocupație „impură”, însă a fi gata de a consuma și din hrana lor indica o formă de degradare de neiertat.

Trebuie notat că compasiunea tatălui, iertarea sa exprimată prin sărut (v. 20; vezi *2Sam* 14,33) preced confesiunea de convertire a fiului (v. 21). Îmbrăcămintea dată risipitorului la întoarcerea sa este cea a unui fiu, și nu a unui servitor. În loc de „haina cea mai frumoasă” (lit. „robă”), din v. 22, se poate citi mai aproape de textul grec „cea dintâi (vechea) haină”, care semnifică faptul că întregul său trecut dezordonat a fost uitat și că i s-au reconfirmat vechile privilegii de fiu. Inelul este semnul autorității (cf. *1Mac* 6,14) și purtarea încălțăminte era un privilegiu al oamenilor liberi; purtarea ei prin casă era rezervată stăpânului, și nu oaspeților acestuia. „Vițelul cel îngrășat” din versetele 23.27.30 se referă la un animal hrănit într-un mod special și păstrat pentru o ocazie specială. „Acest fiu al meu era mort” (v. 24) și „fratele tău era mort” (v. 32) reflectă o manieră semitică de a spune „ca și mort” sau „aproape mort”, sugerând probabil faptul că, abandonând casa, el a jurat să nu se mai întoarcă. Este aproape imposibil ca textul să se refere la moartea sa „spirituală”, chiar dacă acest sens rămâne posibil. Tot tatăl ia inițiativa și pentru a-l domoli pe fratele mai mare, cu scopul de a risipi neînțelegerile. Se poate compara răspunsul fratelui mai mare cu reclamația lucrătorilor din *Mt* 20,12. Noi am comparat mentalitatea sa cu aceea a fariseilor: în mod evident, este vorba despre fariseii prezentați în Evanghelii, și nu în mod necesar despre cea a tuturor fariseilor istorici, și nici despre majoritatea dintre ei.

§ 76. PARABOLA ADMINISTRATORULUI NECINSTIT (16,1-15)

¹ Și le-a mai spus discipolilor: „Era un om bogat care avea un administrator. Acesta a fost denunțat că i-ar risipi averea.

² El l-a chemat și i-a spus: «Ce aud despre tine? Dă cont de administrația ta, căci de acum nu mai poți fi administrator».

³ Atunci administratorul și-a spus în sine: «Ce voi face, pentru că stăpânul îmi ia administrația? Să sap, nu pot; să cerșesc, mi-e rușine.

⁴ Știu ce voi face pentru ca oamenii să mă primească în casele lor atunci când voi fi dat afară din administrație».

⁵ Și, chemându-i pe debitorii stăpânului său, unul câte unul, i-a spus primului: «Cu ce ești dator stăpânului meu?»

⁶ Acesta i-a spus: «Cu o sută de măsuri de untdelemn». El i-a răspuns: «Ia-ți chitanța, așază-te repede și scrie cincizeci».

⁷ După aceea, i-a spus altuia: «Tu, cât datorezi?» Acesta a răspuns: «O sută de măsuri de grâu». El i-a spus: «Ia-ți chitanța și scrie optzeci».

⁸ Stăpânul l-a lădat pe administratorul nedrept pentru că a lucrat cu înțelepciune; pentru că fiii veacului acestuia, în generația din care fac parte, sunt mai înțelepți decât fiii luminii.

⁹ Iar eu vă spun: Faceți-vă prieteni din mamona nedreaptă, pentru ca ei să vă primească în corturile veșnice atunci când veți duce lipsă.

¹⁰ Cine este credincios în cele mai mici lucruri este credincios și în cele mai mari. Și cine este necinstit în cele mai mici lucruri este necinstit și în cele mai mari.

¹¹ Deci, dacă voi nu ați fost credincioși cu mamona nedreaptă, cine vă va îndreptăța adevărata bogăție?

¹² Și dacă nu ați fost credincioși cu [avuția] străină, cine v-o va da pe a voastră?

¹³ Niciun [servitor] nu poate sluji la doi stăpâni; căci sau îl va urî pe unul și-l va iubi pe celălalt, sau va ține la unul, iar pe celălalt îl va disprețui. Nu puteți sluji lui Dumnezeu și mamonei”.

¹⁴ Auzeau toate acestea și fariseii, iubitori de arginți, și își băteau joc de el.

¹⁵ Dar el le-a spus: „Voi sunteți cei care vă arătați drepți înaintea oamenilor, însă Dumnezeu cunoaște inimile voastre; căci ceea ce este prețios pentru oameni este abominabil înaintea lui Dumnezeu.

Lc 16 nu are multe în comun cu *Lc 15*, însă parabola administratorului necinstit poate fi asociată cu prima pericopă din a douăsprezecea secțiune, care are în vedere detașarea de bunurile pământești. Parabola administratorului necinstit și cea a lui Lazăr și a bogatului (16,19-31) ne invită să subordonăm bogățiile pământești achiziției bunurilor eterne.

Parabola administratorului necinstit (16,1-9) se adresează discipolilor pentru a indica necesitatea de a nu uita prioritatea valorilor în vederea vieții viitoare. Aici, ca și în multe alte pasaje din opera lui Luca (Introducere, IV, c, 2), accentul este pus din nou pe mântuirea individuală. Omul bogat din parabolă a încredințat gestiunea proprietăților sale unui gerant, numit aici *oikonomos*, „administrator” (vezi și *Lc 12,42*). Acuza adusă administratorului ar trebui să fie mai curând neglijarea sarcinii sale decât fraudă, întrucât el nu este acuzat în mod direct de necinste. Înainte de a se confrunta cu demiterea sa, administratorul dorește să tragă avantaje în scurtul timp de intențență care i-a mai rămas, pentru a-și asigura acoperirea nevoilor.

Se pot interpreta în diferite moduri înțelegerile lui cu debitorii. Nu este nici posibil, nici util să descoperim natura precisă a acestor tranzacții, întrucât parabolele sunt istorisiri idealizate, și nu copii ale realității. Cu alte cuvinte, acestea sunt compuse cu scopul de a trage o învățătură din ele. Se poate totuși menționa că suma totală dedusă putea constitui suplimente

sau interese care-l așteptau fie pe stăpân, fie pe administrator. În acest caz, administratorul ar părea abil, și nu hoț, iar stăpânul i-ar aprecia viclenia. Această explicație este plauzibilă pentru 20% din reducerea pentru grâu, însă este de necrezut că 50% din datoria cu untdelemn a fost pur și simplu un supliment. Începutul versetului 8 trebuie să facă parte din parabolă, deoarece relatează o remarcă de-a lui Isus dependentă de aceasta.

Îndemnuri despre folosirea banilor (16,9-13)

Dacă 16,8b pare să fie un comentariu al evanghelistului care le aplică discipolilor parabola, învățătura care începe cu versetul 9 vine din partea lui Isus însuși, sau cel puțin lui îi este atribuită. Ascultătorii și cititorii parabolei sunt invitați să-și facă prieteni din „mamona nedreaptă”, care poate însemna „bogăția mondenă”. *Mammônas* (vezi și Mt 6,24) este transcrierea lui *mamôna*, termen emfatic al aramaicului *mamôn*, pe care îl întâlnim și în *Sir* (ebr.) 31,8. *Mamônas tês adikias* din Lc 16,9 corespunde exact expresiei aramaice *mamôn dishqar*, „posesiile achiziționate în mod necinstit” (cf. Targum la *Prov* 15,27, potrivit cu TWNT 4, p. 392), și este un echivalent al *hon harishâh* din scrierile de la Qumran (*Documentul de la Damasc* VI, 15). Această „bogăție mondenă” sau „avere de pe pământ” se află în contrast cu „comoara din cer” (Mt 6,19-20). Împărțirea de daruri făcea posibil ca *mammon* să poată contribui la apariția prietenilor. „Locuințe veșnice” din Lc 16,9 semnifică „locuințe în veșnicie”, iar folosirea cuvântului „corturi” (gr.) ar putea sugera locul în care locuiește Dumnezeu (cf. *Ex* 40,34), însă mai probabil este un împrumut din Sărbătoarea Corturilor, care prefigura viitoarea reunire a poporului lui Dumnezeu (A. GEORGE, p. 328). „Ei” (gr. BL „acești prieteni”), sau „ele”, din expresia „ei să vă primească” (v. 9), se poate referi la persoanele care au profitat de redistribuirea datoriilor, sau chiar la aceste redistribuiri personificate, însă poate fi vorba și despre îngeri; mai probabil, pronumele la forma de plural îl poate reprezenta pe Dumnezeu însuși, ca și în alte texte din Luca: (lit.) „și vă vor da” (6,38), „ți se va cere sufletul” (12,20). Mai mulți comentatori consideră că, inițial, versetul 9 nu făcea parte din parabolă. Totuși, acesta conține o aplicație coerentă: după cum administratorul abil a știut să-și facă prieteni pentru a se asigura pe viitor, tot așa și cei care ascultă parabola sunt invitați să-și facă prieteni în viața veșnică prin folosirea potrivită a banului.

Ceea ce se spune în continuare despre administratorul fidel sau infidel pare să conțină aplicații secundare la o temă pe care o întâlnim în parabolă. „În cele mai mici lucruri” se referă la bogăția mondenă și la responsabilitățile sale, în timp ce expresia „în cele mari” se referă la bogățiile cerești, cele adevărate, și la responsabilitățile corespunzătoare, însă în perspectiva

lui Luca trebuie să se afle la orizont „responsabilitatea în Biserică” (vezi *1Tim* 3,5). Este o presupunere în sensul comun că cel care poate împlini cu fidelitate o sarcină mică poate primi responsabilitatea unui lucru mai mare. Aici se folosește această convingere seculară ca fundament pentru o învățătură religioasă. *Lc* 16,10 ar putea imita *Lc* 19,17, însă mai probabil versetul a existat ca expresie independentă. Cu alte cuvinte, se poate afirma că, în *Lc* 16,10-12, „Luca folosește un material tradițional pe care a considerat că este potrivit să-l adauge în acest context” (I.H. MARSHALL, p. 623).

Expresia din *Lc* 16,12 pare să sugereze faptul că nimeni „nu posedă” adevăratele bogății ale acestei lumi, omul nefiind decât un administrator. Despre învățătura Bisericii cu privire la acest subiect, vezi observațiile noastre în *Religious Studies Bulletin* 1981, p. 67. Și opinia lui A. HAUCK pare la fel de pertinentă. Cuvintele lui Isus, notează el, cu privire la folosirea banilor nu îi aveau în vedere strict pe administratori, în general considerați necinstiți, întrucât, „în practică, nicio proprietate nu se poate obține fără vreun element de nedreptate” (*TWNT* 4, p. 392). Dacă discipolii au administrat cu fidelitate, în vederea lui Dumnezeu, viața care le-a fost dăruită, Dumnezeu le va oferi adevărata moștenire cerească, pe care o putem numi a „lor”, întrucât nu vor fi deposezați de aceasta. Cu siguranță sunt posibile și alte interpretări ale acestui dificil verset.

O paralelă la *Lc* 16,12 apare în *Mt* 6,24, care începe cu următoarea declarație: „Nimeni nu poate sluji la doi stăpâni...” Această formulare dă de înțeles încă de la început că cei doi stăpâni sunt Dumnezeu și Mamon, în timp ce „niciun servitor nu poate sluji la doi stăpâni” din Luca face aluzie la convingerea generală că nu este posibil să servești bine doi stăpâni în același timp. În cazul lui Dumnezeu și Mamon, aceasta este, practic, imposibil, întrucât folosirea necinstită a banului conduce la nedreptate și la ofensarea lui Dumnezeu. Banul trebuie să fie în serviciul omului, și nu omul în serviciul banului.

Musttrarea fariseilor (16,14-15)

Acest pasaj, în care Isus îi dojenește pe farisei, nu are strict legătură cu cel precedent. Aparent Luca întâlnește în sursa sa declarația din v. 15 juxta-pusă la restul textului. El scrie v. 14 ca o trecere și include „iubitori de bogăție” ca și cum l-ar uni de versetele precedente. Niciun alt text din *Noul Testament* nu le aduce un reproș asemănător, însă J. JEREMIAS face trimitere la unele texte care în diferite circumstanțe îi prezintă ca fiind avari (*Jerusalem in the time of Jesus*, Londra 1948, p. 114), ca și cărturarii, care au fost muștrați de exploatarea văduvelor (*Mc* 12,40; *Lc* 20,47). T.W. MANSON aduce mai multe dovezi pentru a susține că în *Lc* 16,14 „săduceii” ar fi mai

potriviți decât „fariseii” în acest context (*The Teaching of Jesus*, Londra 1949, p. 295 și 350). Argumentația este bine dirijată, însă nu este suficientă pentru a stabili că „fariseii” constituie o eroare textuală (I.H. MARSHALL, p. 625).

Este posibil să descoperim în *Lc* 16,15 o aluzie la o oarecare tendință de ostentație a fariseilor prin practicarea faptelor caritabile „ca să fie lăudați de oameni” (*Mt* 6,2-4). *Lc* 16,15 pare totuși să reflecte mai direct genul de reproș care figurează în parabola vameșului și a fariseului, introdus de următoarea frază: „A spus această parabolă unora care se credeau în sine drepecți și-i disprețuiau pe alții” (*Lc* 18,9). „Ceea ce este prețios pentru oameni” se referă, probabil, la bani, însă „un lucru respingător înaintea lui Dumnezeu” ar trebui să facă trimitere la inima arogantă și orgolioasă, ca în *Prov* 16,5.

§ 77. LEGEA ȘI ÎMPĂRĂȚIA (16,16-18)

¹⁶ Legea și Profeții au fost până la Ioan; de atunci se vestește împărăția lui Dumnezeu și fiecare se luptă să intre în ea.

¹⁷ Mai ușor este ca cerul și pământul să treacă decât să cadă o singură virgulă din Lege.

¹⁸ Oricine își lasă soția și se căsătorește cu alta comite adulter; iar cine se căsătorește cu una lăsată de bărbat comite adulter.

Aceste trei versete formează o anumită unitate: primul spune că Ioan marchează o diviziune între vechea și noua economie, între *Lege* și *Profeți*, pe de o parte, și, de cealaltă parte, evanghelia, prin care este predicată împărăția lui Dumnezeu. V. 17 avertizează totuși că această diviziune nu semnifică faptul că *Legea* a devenit inutilă. Este citat un exemplu despre validitatea sa permanentă, prohibiția divorțului (v. 18), considerată aici prin presupuneri ca existând de la început și pe care Isus a restabilit-o o dată cu *Mc* 10,6-9/*Mt* 19,4-8. După opinia lui H. CONZELMANN, *Lc* 16,16 oferă pista ce „permite distingerea perioadelor mântuirii” (*The Theology of Saint Luke*, p. 21). Este adevărat, însă interpretarea versetului rămâne dificilă și de dezbătut.

Iată paralelele lui Matei la *Lc* 16,16: „Din zilele lui Ioan Botezătorul și până acum, împărăția cerurilor este asaltată cu violență și cei violenți o iau prin forță. Căci toți *Profeții* și *Legea* au profețit până la Ioan” (11,12 ș.u.; vezi *Matthieu*, p. 148). Este simplu de observat că prima propoziție din Luca devine ultima în Matei. Mai mult, Matei prezintă *Legea* ca fiind profetică, iar acest lucru luminează sensul din *Mt* 5,17-19 (cf. n. 92). În comentariul nostru la versiunea lui Matei, am făcut o comparație cu textul corespunzător din Luca și am tras unele concluzii cărora le vom face aici o prezentare sumară. Pentru a face expresia mai inteligibilă, mai conformă cu

prezentarea tradițională a ministerului lui Cristos, Luca a redactat a doua jumătate a afirmației în următorii termeni: „de atunci se vestește împărăția lui Dumnezeu și fiecare se luptă să intre în ea” (16,16b). Se pare că gândirea luncană reiese mai bine din această traducere decât din alte versiuni, în aceeași măsură posibile, care presupun că împărăția întâmpină opoziții. „Fiecare” (lit. „orice [om]”) sugerează probabil faptul că intrarea în împărăție nu este rezervată doar celor dintâi chemați (cf. 13,29-30), ci este deschisă oricui (14,21-24), chiar și păcătoșilor convertiți (15,7-10; 23,43; Mt 21,31). Ultima frază din Lc 16,16 mai poate însemna că efortul moral este necesar pentru a ajunge la împărăție, întrucât la aceasta se ajunge pe o poartă strâmtă (13,24).

Alți autori găsesc, probabil corect, că formularea din Luca de la începutul v. 16 îl prezintă pe Ioan ca fiind ultimul din profeții *Vechiului Testament*. Aceasta corespunde unei tendințe documentate de-a lui Luca, aceea de a sublinia aspectul profetic al ministerului lui Isus, făcându-l să apară ca ministru al cuvântului (vezi *Introducere*, IV, b, 1). Din același motiv, Ioan, în conformitate cu Luca, se află în închisoare în momentul în care Isus își începe ministerul, iar rolul său în botezul lui Isus este în mod evident minimalizat (Lc 3,20-21). Este adevărat că Luca nu i-a atribuit lui Ioan, așa cum a făcut Matei, următoarele cuvinte: „Convertiți-vă, pentru că s-a apropiat împărăția cerurilor!” (3,2), înseși cuvintele cu care Isus va inaugura ministerul său (Mt 4,17). Din acest motiv se poate totuși obiecta faptul că, pentru Luca, Ioan „predica poporului vestea cea bună” (3,18). Comentând acest verset, am menționat că „a evangheliza” în Luca nu se referă în mod necesar la predicarea evangheliei. Menționarea „botezului lui Ioan” în *Fap* 1,22 se referă, de fapt, la botezul lui Isus. Pe de altă parte, ceea ce spune Petru în acest text nu reflectă strict opiniile lui Luca.

Lc 16,17 conține o versiune simplă și probabil originală a sentinței asupra dimensiunii permanente a *Legii*. Matei, care în 11,13 subliniază caracterul profetic al *Legii*, afirmă în 5,18 că *Legea* nu va dispărea „până ce nu se vor împlini toate”; această expresie de la sfârșitul versetului ar trebui să însemne „și toate se vor împlini”¹²¹. Această interpretare probabil nu a fost cunoscută sau înțeleasă de către Luca, însă cu siguranță se poate înțelege din aceasta că ansamblul *Legii* mozaice rămâne în vigoare chiar și sub regimul evangheliei. Semnificația originală a expresiei ar trebui să se articuleze astfel: *Legea* nu va avea sfârșit, întrucât aceasta este din nou proclamată de către Isus și va fi transmisă prin învățătura sa, mai ales prin marea poruncă a iubirii: „În aceste două porunci este cuprinsă toată *Legea* și *Profeții*” (Mt 22,40; cf. și *Gal* 5,14; *Rom* 13,9).

¹²¹ Pe marginea textului Lc 16,17, vezi L. SABOURIN, „Matthieu 5,17-20 et le rôle prophétique de la loi (cf. Mt 11,13), în *Science et Esprit* 30 (1978), 303-311.

Expresia din *Lc* 16,18 cu privire la interzicerea divorțului își află o paralelă în *Mt* 5,32, cu anumite diferențe. Matei îi atribuie mai mult femeii responsabilitatea adulterului, în timp ce Luca o atribuie atât de clar bărbatului, un punct de vedere lesne de înțeles mai ales în lumea greco-romană decât în obiceiurile iudaice. Neexistând nicio clauză de excepție în Luca, înseamnă că acest aspect reflectă formularea inițială care ajunge până la Isus însuși (cf. *1Cor* 7,10-11). Doar *Mc* 10,6-9/*Mt* 19,4-8 spun în mod explicit că Isus a restabilit indisolubilitatea inițială a căsătoriei și a abolit ceea ce permitea *Legea* mozaică, actul separării din partea soțului, în mod evident o legislație discriminatorie față de femei (*Dt* 24,1-4). Trecerea bruscă din v. 17 și 18 în *Lc* 16 sugerează faptul că Luca a întâlnit aceste texte într-un context diferit de cel din „Q” pe care l-a inserat după v. 17, fără a fi preocupat să ajungă la o frază de tranziție, cum a făcut în v. 14.

§ 78. PARABOLA BOGATULUI ȘI A LUI LAZĂR (16,19-31)

¹⁹ Era un om bogat care se îmbrăca în purpură și mătăsuri fine și se bucura în fiecare zi cu mare fast,

²⁰ iar la poarta lui zăcea un sărac, al cărui nume era Lazăr, plin de bube.

²¹ El ar fi dorit să se sature cu ceea ce cădea de pe masa bogatului. Ba mai mult, veneau și câinii să-i lingă bubele.

²² A murit săracul și a fost dus de îngeri în sânul lui Abraham. A murit și bogatul și a fost îngropat.

²³ Pe când se chinuia în iad, și-a ridicat ochii și l-a văzut pe Abraham și pe Lazăr în sânul lui

²⁴ și, strigând, a zis: «Părinte Abraham, îndură-te de mine și trimite-l pe Lazăr ca să-și înmoaie vârful degetului în apă și să-mi răcorească limba, căci mă chinui [cumplit] în flăcările acestea».

²⁵ Însă Abraham i-a spus: «Fiule, adu-ți aminte că ai primit cele bune în timpul vieții tale, după cum Lazăr, cele rele; acum însă el este aici mângâiat, tu însă suferi.

²⁶ Și, pe lângă toate acestea, între noi și voi este o mare prăpastie, încât cei care ar vrea să treacă de aici la voi să nu poată și nici de acolo să treacă la noi».

²⁷ El a zis: «Atunci te rog, părinte, să-l trimiți în casa tatălui meu,

²⁸ căci am cinci frați, ca să-i prevină, nu cumva să ajungă și ei în acest loc de chin.

²⁹ Dar Abraham i-a spus: «Îi au pe Moise și pe Profeți: să asculte de ei!»

³⁰ El însă a zis: «Nu, părinte Abraham, dar dacă unul dintre morți ar veni la ei, s-ar converti».

³¹ I-a răspuns: «Dacă nu ascultă de Moise și Profeți, chiar dacă ar învia cineva din morți, nu se vor convinge».

Această parabolă a bogatului și a lui Lazăr constituie cea de-a doua jumătate a capitolului 16 din Luca și nu se potrivește la fel de bine precum parabola

administratorului necinstit la tema vieții discipolului, predominantă în a douăsprezecea secțiune. Ea pare să se adreseze mai curând bogaților din această lume, pentru a-i feri de întrebuintărea egoistă a plăcerilor pe care le permite bogăția. Într-un studiu recent, A. FEUILLET a susținut cu argumente potrivite că, în realitate, parabola lui Lazăr și a bogatului este antiteza parabolei administratorului necinstit¹²². Există corespondență și antiteză, scrie el, „între comuniunea escatologică proclamată în Lc 16,9 – «pentru ca ei să vă primească în corturile veșnice» – și suprimarea definitivă a întregii comuniuni, afirmată în 16,26: «între noi și voi este o mare prăpastie»” (p. 222). Împărțirea și punerea în comun a bunurilor (cf. *Fap* 2,42-44) „se opun juxtapunerii revoltătoare dintre lumea bogăției și lumea sărăciei, care este stigmatizată de parabola lui Lazăr și a bogatului” (p. 223). Această interpretare a parabolei depinde în mare parte de sensul care se dă verbului „a primi” din expresia „pentru ca ei să vă primească în corturile veșnice” (Lc 16,9).

Pentru Feuillet, „ei” sunt cei săraci. Este posibil, credem noi, însă nu sigur, întrucât pronumele se poate referi la darurile primite, la îngeri, sau mai probabil la Dumnezeu (vezi comentariul). Pe de altă parte, Lc16,12 sugerează faptul că cei bogați, nu mai mult decât ceilalți, nu sunt adevărați proprietari: sunt administratorii lui Dumnezeu (cf. 19,11-27).

Istorisirea lui Lazăr și a bogatului demonstrează precis, pe lângă altele, ce se întâmplă atunci când se produce această ruptură între bogați și săraci, când primii se bucură într-un mod egoist de bunurile lor, fără a fi preocupați de cei nevoiași și de cei care zac la intrarea în locuințele lor sau în sălile pentru banchet.

Parabola nu-l mustră nicăieri pe bogat că și-ar fi achiziționat averea într-un mod necinstit sau că a comis vreo crimă, însă ea sugerează cu tărie că el nu s-a preocupat de cei săraci. Această absență completă a comuniunii dintre omul bogat și Lazăr a continuat și pe lumea cealaltă, însă cu o inversare de roluri. Acum, bogatul este cel care încearcă să atragă atenția lui Abraham și mila lui Lazăr, însă este prea târziu; îi separa o prăpastie (v. 26); și este o prăpastie pe care tocmai bogatul a săpat-o. Sensul celei de-a treia părți a parabolei, mijlocirea bogatului în favoarea fraților săi (16,27-31), nu este prea clar. După Feuillet, aceasta a avut scopul de a răspunde unei obiecții posibile cu privire la condamnarea la suferință a bogatului: el nu-și cunoștea datoriile față de cei săraci. I se răspunde că *Scripturile*, pe care le

¹²² A. FEUILLET, „La parabole de mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31), antithèse de la parabole de l'intendant astucieux”, în *NRT* 101 (1979), 212-223. Vezi și H. GRESSMAN, *Von reichen Mann und armen Lazarus*, Berlin 1918; K. GROBEL, „...Whose Name was Neves”, în *NTS* 10 (1963-1964), 373-382; C.H. CAVE, „Lazarus and the Lucan Deuteronomy”, în *NTS* 15 (1968-1969), 319-325.

cunoștea sau pe care trebuia să le cunoască, le cereau israeliților să se îngrijească de cei săraci, de orfani și de văduve (cf. *Ex* 22,21-24; 24,10.14; *Am* 6,1-7; *Is* 58,7). Pe de altă parte, *Lc* 16,31 confirmă în felul său faptul că *Legea* și *Profeții* își păstrează validitatea (cf. 16,16-17). După cum am văzut, aceasta a avut loc odată cu porunca iubirii.

Observații particulare

Răsturnarea de situație constituie cu siguranță o temă centrală a parabolei, și aceasta nu contrazice ceea ce s-a spus până acum. Istorisirea exemplifică doctrina Fericii, care promite că celor săraci li se va da împărăția, cei flămânzi vor fi săturați, și care în același timp anunță nenorocirea bogaților și a celor sătui (6,20-25). Parabola lui Lazăr și a bogatului este singura care oferă numele unuia dintre cele două caractere. În aceeași măsură, nu putem presupune că Isus a povestit fapte reale. Numele Eleazar („Dumnezeu ajută”), „Lazăr” fiind o formă prescurtată a acestuia, era un nume atât de comun în timpul lui Isus (un autor a încercat să asocieze parabola cu istoria din *Gen* 15,1-6 despre Abraham și Eliezer; cf. J.D.M. DERRETT, p. 85-92). O asociere cu Lazăr din Betania este imposibilă și nu poate oferi un sprijin serios pentru a susține că parabola servește de inspirație pentru a povesti învierea lui Lazăr (*In* 11). La fel, nu se poate exclude un contact literar între cele două povestiri, într-un sens sau altul. „Chiar dacă ar învia cineva din morți, nu se vor convinge” (16,31) este exact ceea ce s-a întâmplat la învierea lui Lazăr: arhierii au refuzat să creadă în Isus și au decis imediat să-l ucidă (*In* 11,53).

Pe lângă faptul că era flămând, Lazăr mai era și „plin de bube”, probabil din cauza subnutriției. Probabil era atât de vlăguit, încât nu avea putere nici măcar să alunge câinii. Pentru israeliți, câinii erau animale „impure” și dezgustătoare, de care trebuia să se îndepărteze. Vulgata și câteva manuscrise adaugă în mijlocul v. 21 că nimeni nu-i dădea (firimiturile); însă fraza provine din *Lc* 15,16. Putem observa că „firimiturile” și „câinii” sunt asociate și în altă povestire evanghelică (*Mt* 15,27). „Sânul lui Abraham” (v. 23) nu este sinonim cu „paradis”, chiar dacă se presupune că Abraham era în paradis (I.H. MARSHALL, p. 636). Parabola nu oferă nicio informație precisă despre aceasta, cu excepția faptului că o situație diferită îi așteaptă dincolo pe săraci și pe bogați, mai ales pe cei care nu se sinchisesc să-i ajute pe cei nevoiași. Bogatul și Lazăr sunt reprezentați într-o stare corporală, fapt dificil de conceput înainte de înviere. Descrierea suferinței bogatului reflectă reprezentarea apocaliptică a pedepsirii răufăcătorilor (*Enoh* 63,10; *Mt* 18,9; 25,41). Faptul că bogatul îl numește pe Abraham „tată” și că Abraham îl numește „fiu” (v. 24-25) n-ar trebui să surprindă, din moment ce este vorba

despre israeliți, care se considerau tot urmași ai lui Abraham. Istorisirea afirmă în mod voalat ceea ce a spus în mod explicit în alt pasaj (*Lc* 3,7-9), și anume faptul că descendența fizică din Abraham nu garantează doar prin ea însăși mântuirea. În această parabolă, Luca demonstrează din nou interesul său pentru escatologia individuală (cf. 16,1-9).

Deja în anul 1918, H. GRESSMANN (cf. n. 120) văzuse un raport între istorisirea lucană a lui Lazăr și a bogatului și o relatare folclorică egipteană, centrată pe tema răsturnării destinului după moarte, după cum o arată cuvintele finale ale povestirii: „Cel care a fost bun pe pământ va fi binecuvântat în împărăția morților, iar cel care a fost rău pe pământ va suferi în împărăția morților”. Urmându-l pe Gressmann, J. JEREMIAS explică faptul că istorisirea egipteană pare anterioară anului 331 î.C., că a fost introdusă în Palestina prin evreii alexandrini și că a devenit la fel de populară ca și povestirea despre săracul erudit și vameșul bogat Bar Ma'Jan. J. JEREMIAS crede că Isus s-a inspirat din parabola despre marele ospăț (*Paraboles*. p. 173). Unele manuscrise secundare la *Lc* 16 îl numesc pe omul bogat *Neves*. K. GROBEL a examinat controversa cu privire la originea egipteană a acestui nume (cf. n. 120).

§ 79. ÎNVĂȚĂTURI DESPRE SCANDAL, IERTAREA FRĂȚEASCĂ, CREDINȚĂ ȘI SLUJIRE (17,1-10)

¹ Apoi a spus discipolilor săi: „Este imposibil să nu vină scandalurile, dar vai celui prin care vin!

² Ar fi mai bine pentru el dacă i s-ar lega o piatră de moară de gât și ar fi aruncat în mare, decât să scandalizeze chiar și numai pe unul dintre aceștia mici.

³ Fiți atenți cu voi înșivă!

Dacă fratele tău păcătuiește, mustră-l, iar dacă se convertește, iartă-l.

⁴ Dacă păcătuiește împotriva ta de șapte ori pe zi și de șapte ori se întoarce la tine, spunând: «Îmi pare rău!», tu să-l ierți!»

⁵ Apostolii i-au spus Domnului: „Mărește-ne credința!”

⁶ Iar Domnul a spus: „Dacă ați avea credință cât un grăunte de muștar, ați spune sicomorului acestuia: «Dezrădăcinează-te și plantează-te în mare!» și v-ar asculta.

⁷ Cine dintre voi, având un servitor la arat sau la păstorit, când acesta se întoarce de la câmp îi va spune: «Vino îndată și așază-te la masă!»

⁸ Nu-i va spune mai degrabă: «Pregătește-mi ceva pentru cină, încinge-te ca să-mi slujești până când voi mânca și voi bea eu, după aceea vei mânca și vei bea și tu?»

⁹ Oare e nevoie să-i mulțumească servitorului că a făcut cele poruncite?

¹⁰ Tot așa și voi, când faceți toate cele care vă sunt poruncite, spuneți: suntem servitori inutili, am făcut ceea ce eram datori să facem”.

Titlul dat ultimei pericope din secțiunea a douăsprezecea indică faptul că aceasta conține învățături despre scandal (v. 1-2), iertare (3-4), credință

(5-6) și slujire (7-10). Întregul pasaj s-ar putea intitula „Viața în comunitate” (B. RIGAUX, p. 223).

Mt 18,6, o paralelă la învățăturile despre scandal, afirmă inevitabilitatea scandalului, probabil în dependență de sursa „Q”, deoarece este o adăugare la *Mc* 9,42, care pare să fi fost inițial un rest din textul Matei/Luca. Termenul grecesc *skandalon* înseamnă „piatră de poticnire”, în sensul care se aplică și crucii lui Cristos (*1Cor* 1,23). Termenul *skandalizein* apare de două ori doar în *Lc* (1,23; 17,2), în timp ce Matei îl folosește de treisprezece ori, ceea ce dezvăluie interesul particular al Evangheliei pentru această problemă centrată pe viața în comunitate (cf. *Mt* 18). Pe de altă parte, Luca folosește o singură dată substantivul *skandalon* (17,1), în timp ce în Matei apare de trei ori. Spre deosebire de Matei, Luca a evitat să vorbească despre scandalul „necesar” (probabil „Q”), un concept filozofic care cere deosebiri: niciun scandal nu este „necesar”, chiar dacă se ajunge la aceasta într-un mod sau altul (Lagrange), în special, probabil, din cauza influenței rele a Satanei. În loc de *mulos onikos*, „piatră de moară trasă de măgar” (din *Mc* 9,42/*Mt* 18,6), Luca folosește expresia *lithos mulikos*, „piatră de râșnit”, pe care cititorii greci puteau să o înțeleagă mai ușor. Era mai avantajos pentru orice persoană să piară printr-o moarte violentă decât să trăiască și să-i scandalizeze pe cei „mici”, care pot fi fie copiii, fie discipolii („care cred în mine”, *Mt* 18,6), ori cei „slabi” în credință sau moravuri (*1Cor* 8,9).

„Fiți atenți cu voi înșivă!” (*Lc* 17,3) se poate referi la ceea ce s-a spus mai înainte, însă fraza servește și să introducă ceea ce urmează și ar mai putea avea sensul de „fiți atenți unul față de celălalt...”. Este posibil ca din cauza scandalului să se neglijeze avertizarea sau corectarea fratelui care merită o mustrare. Luca spune într-un mod mai explicit – mai puțin clar în *Mt* 18,15 – că datoria de a dojeni îi revine celui ofensat (v. 3b), întrucât lui i se cere să ierte (v. 4). Matei vorbește despre un număr nelimitat de iertări (77), în timp ce Luca propune să se ierte de șapte ori pe zi, dacă este necesar, cu condiția să fie vorba despre *convertire* (o temă lucană). Iertarea ar trebui să servească pentru a-l îndepărta de păcat pe cel vinovat. În rugăciunea *Pater*, iertarea și ispitirea sunt asociate în aceeași măsură (*Lc* 11,4).

Expresia „apostolii” trădează aici (v. 5) ca și în alt loc (cf. 6,13), redactarea lucană. *Evanghelia lui Toma* (log. 48)¹²³ pare să stabilească o corelație

¹²³ *Evanghelia lui Toma* este o culegere cu 114 învățături de-ale lui Isus, dintre care unele nu figurează în Evangheliile canonice sau se află într-o formă diferită. Această scriere, probabil din secolul al II-lea, a fost păstrată în limba coptă într-un papirus descoperit recent împreună cu altele la Nag Hammadi, în Egipt. Dependența sa directă de Evangheliile sinoptice este foarte probabilă (KÜMMEL, *Introduction...*, p. 75), chiar dacă interpretarea gnostică deformează adesea cuvintele relatate. Principalele referințe la această scriere apar în *Matthieu* la p. 111, 163, 179, 185, 277, 295. Să se vadă această scriere, cu textul în tradu-

între reconciliere și puterea credinței, însă aceasta poate fi în dependență de Luca sau sursa de care depinde în acest context cea de-a treia Evanghelie. Vorbind mai direct, nu există o legătură logică între iertarea primită și cererea de a mări credința. Cea mai apropiată paralelă de *Lc* 17,5-6 apare în *Mt* 17,20, unde este vorba despre puterea de a muta „un munte” (în *Lc* 17,6 este vorba despre un „dud”, *sykaminos*, pe care *BL* îl redă prin „copac mare”). Și în *Mc* 11,22 este vorba despre „munte”, însă fără menționarea grăuntelui de muștar. Formularea din Matei, grăunte de muștar și munte, pare mai originală; aceasta, și întrucât „muntele” apare în referința lui Paul la puterea credinței (*1Cor* 3,2; cf. *Is* 54,10). Pe de altă parte, „smochin” și „munte” apar împreună într-un context asemănător în *Mt* 21,21. *Sykaminos* înseamnă de obicei „dud”, însă în *Biblia* greacă el traduce cuvântul ebraic corespunzător pentru „sicomor” (de exemplu, *1 Cr* 27,28). Luca știa totuși să facă deosebire între cei doi termeni, deoarece *sykomorea* apare în 19,4. Întrucât smochinul/sicomorul era cunoscut pentru rădăcinile sale foarte adânci, deci un copac dificil de dezrădăcinat, *Lc* 17,6 trebuie să fi avut în vedere acest arbore (I.H. MARSHALL, p. 644). După textul grec, ar trebui să se citească „dacă aveți credință”, și nu „dacă ați avea credință”. Chiar și cea mai mică credință este suficientă pentru a obține rezultate mărețe. Accentul nu cade în Luca pe puțină credință a discipolilor, cum întâlnim adesea în Matei (cf. *Matthieu*, p. 117), ci pe puterea credinței. În *Lc* 17,5-6, „apostolii” face trimitere la una dintre rugăciunile lui Isus, „Domnul”, ceea ce reflectă un climat postpascal: apostolii, capii Bisericii, se roagă lui Isus, Domnul adorat, pentru a avea o credință mai mare, pentru a-și îndeplini sarcinile ecleziale (sugestia lui A. GEORGE, p. 250).

Slujitorul nefolositor (17,7-10)

Nu există paralele la această parabolă despre servitorul nefolositor, însă aceasta contrastează cu ceea ce citim în 12,37, unde stăpânul îi servește pe slujitorii care stau și mănâncă. „Care dintre voi” reflectă probabil un mod original de introducere în parabole, cu toate că exemplele provin, mai ales, din *Lc* (11,5.11; 12,25; 14,28; 15,4). „Voi” nu se referă neapărat la destinarii parabolei, ci are un caracter generic, ca și „Care om...?”. Versetul 8 a putut fi adăugat la parabola inițială, întrucât nu pare necesar pentru intenția parabolei, însă acesta clarifică sensul și a putut face parte din redactarea primitivă. „Nefolositor” pare a fi cea mai bună traducere pentru *achreios* în prezentul context, chiar dacă acest termen poate fi simplu redat prin „inutil” din *Mt* 25,30 („servitori neînsemnați” din *BL* la *Lc* 17,10 este

nesatisfăcător). În viața reală, niciunul, nici celălalt epitet nu se potrivesc cu adevărat servitorului sau sclavului care și-a făcut munca utilă întreaga zi. Descrierea propusă este subordonată intenției istorisirii.

Comentatorii protestanți au tendința de a citi în parabolă un refuz al doctrinei ce asociază meritul cu faptele bune. „Se poate înțelege învățătura ca un refuz al atitudinii iudaice, mai ales cea a fariseilor, care susțineau că faptele bune constituiau titluri pentru recompensa din partea lui Dumnezeu” (I.H. MARSHALL, p. 645). Acest lucru nu este fals, atât timp cât parabola nu se interpretează într-un mod prea unilateral, în funcție de deosebirile pauline posterioare. Nu este niciun dubiu ca Isus însuși, și nu doar Matei, să fi avut ocazia de a vorbi în favoarea faptelor bune (vezi comentariul nostru la *Mt* 5,16). În propriul ei context, parabola servitorului nefolositor accentuează mai curând ideea că nimeni nu este indispensabil din serviciul Domnului (TOB), și aceasta se potrivește atât de bine discipolilor lui Cristos în împlinirea propriilor datorii. Se poate cita parabola pentru a stimula zelul pentru gloria lui Dumnezeu și pentru a-i asista pe cei care se află în nevoi și de la care nu se poate aștepta nimic în schimb. Aceasta îi mai poate încuraja și pe muribunzi pentru a nu se încredința decât milostivirii lui Dumnezeu pentru mântuirea lor.

A TREISPREZECEA SECȚIUNE: ULTIMELE ÎNVĂȚĂTURI ÎN DRUM SPRE IERUSALIM (17,11–19,27)

§ 80. CEI ZECE LEPROȘI ȘI DATORIA DE A-L LĂUDA PE DUMNEZEU (17,11-19)

¹¹ În timp ce mergea spre Ierusalim, a trecut prin Samaria și Galileea.

¹² A intrat într-un sat și i-au venit în întâmpinare zece leproși care stăteau la distanță.

¹³ Aceștia au ridicat glasul, strigând: „Isuse, Învățătorule, îndură-te de noi!”

¹⁴ Văzându-i, el le-a spus: „Mergeți și arătați-vă preoților!”

¹⁵ Și, în timp ce mergeau, s-au curățat. Unul dintre ei, văzând că s-a vindecat, s-a întors glorificându-l pe Dumnezeu cu glas puternic

¹⁶ și a căzut cu fața la picioarele lui, mulțumindu-i; iar acesta era samaritean.

¹⁷ Atunci Isus a spus: „Oare nu s-au curățat zece? Unde sunt ceilalți nouă?”

¹⁸ Nu s-a găsit cine să se întoarcă și să-l glorifice pe Dumnezeu decât acest străin?”

¹⁹ Apoi i-a zis: „Ridică-te și mergi! Credința ta te-a mântuit”.

Excepție făcând pasajul despre venirea Fiului Omului (17,20-37), care reflectă scenariul discursului escatologic (*Mc* 13), diferitele instrucțiuni și episoade din a treisprezecea secțiune pot fi asociate oricărei perioade din ministerul lui Isus. Secțiunea aparține în mare parte materialului propriu

lui Luca, după cum vom indica mai departe. „În timp ce mergea spre Ierusalim” (v. 11) sugerează faptul că aici începe o nouă secțiune. Vom întâlni din nou multe teme care în Luca primesc o atenție deosebită: lauda lui Dumnezeu, perseverența în rugăciune, umilința, renunțarea, mântuirea, slujirea lui Dumnezeu, vindecări prin milostivire. Nu există nicio unitate logică între diferitele pericope.

Unii critici presupun că vindecarea celor zece leproși (Lc 17,11-19) nu este altceva decât o nouă versiune a relatării despre vindecarea unui lepros, deja relatată (5,12-14), însă este amplificată aici pentru a pregăti cadrul formulării necesității recunoștinței. Nu se poate nici dovedi, nici exclude posibilitatea ca lucrurile să fi stat astfel. Nu există nimic surprinzător în faptul că Isus în ambele cazuri îi trimite pe leproși la preoți, deoarece era unicul mod pentru ei de a-și verifica vindecarea și de a fi readmiși în comunitatea israelită. Această nouă vindecare relatată de către Luca este săvârșită la distanță și are efect întârziat. Întâlnim acest tip de miracol și în expunerea „Q” cu privire la servitorul centurionului (Lc 7,1-10/Mt 8,5-13). În Mc 8,22-26, un orb își recapătă vederea doar treptat.

„A trecut prin Samaria și Galileea” (v. 11) ridică o problemă. Isus și discipolii săi se află încă la frontiera dintre cele două provincii, sau se aflau deja în 9,51? Este posibil să se traducă „ei treceau de-a lungul Samariei și Galileii” (TOB), însă în acest caz trebuia menționată mai întâi Galileea, numai dacă geografia a fost descrisă din punctul de vedere al Ierusalimului, după cum propune W. GRUNDMANN (p. 336). S-a mai sugerat să ne gândim la frontiera ce separă Samaria de Perea, întrucât aceasta aparținea, ca și Galileea, teritoriului lui Irod.

Leproșii îi vorbesc lui Isus de la distanță, întrucât ei nu puteau să se amestece prin populația curată (Lev 13,45). Isus nu le cere, ca în alte pasaje (5,14), să aducă jertfa prescrisă, probabil deoarece nu era impusă peste tot în același fel. Nu este clar de ce leproșii îl numesc aici pe Isus *epistatês*, „Învățător” (cf. 5,5), o apelare rezervată în multe locuri discipolilor. Ca și orbului din naștere (In 9,7), li se cere acestor leproși să creadă că au fost vindecați chiar înainte ca vindecarea să fi avut loc. Naaman Sirianul a fost supus unei probe asemănătoare: a trebuit mai întâi să se scufunde în Iordan pentru a fi vindecat de lepra sa (2Rg 5). Ca și samariteanul, acest „străin” s-a întors pentru a-și exprima recunoștința. Însă nu există nicio urmă a vreunei legături între cele două istorisiri. În relatarea lui Luca, leprosul vindecat se prosternă în fața lui Isus pentru a-și exprima recunoștința. În 5,12 același gest însoțește cererea de vindecare din partea unui alt lepros. În același verset (17,16), cititorul înțelege că omul era samaritean, o dezvăluire întârziată pentru a dramatiza expunerea. Cererea lui Isus care urmează făcea parte cu claritate din expunere chiar de la început. Chiar dacă „crența

ta te-a mântuit” nu este o expresie proprie lui Luca (cf. 8,48 și *Mt* 9,22 + n. 99), ea ar putea fi o adăugare a evanghelistului în *Lc* 17,19, întrucât aceasta introduce o nouă temă, cea a mântuirii. După cum explică A. George, referința se face mai puțin la vindecarea fizică, oferită și altora, decât la mântuire în sens deplin, acordată celui care a recunoscut în vindecarea sa un dar divin, pe care Isus i l-a comunicat (p. 313).

§ 81. VENIREA ÎMPĂRĂȚIEI ȘI ZILELE FIULUI OMULUI (17,20-37)

²⁰ Întrebat de farisei când vine împărăția lui Dumnezeu, [Isus], răspunzând, le-a zis: „Împărăția lui Dumnezeu nu vine în mod vizibil.

²¹ Nici nu poți spune: «Iat-o aici!» sau: «Iat-o acolo!», căci, iată, împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru”.

²² Atunci le-a spus discipolilor: „Vor veni zile în care veți dori să vedeți una din zilele Fiului Omului și nu o veți vedea.

²³ Și vă vor spune: «Iată aici!» sau: «Iată acolo!» Dar nu mergeți și nu-i urmăriți!

²⁴ Așa cum fulgerul strălucitor luminează de la un capăt la celălalt al cerului, așa va fi Fiul Omului în ziua lui.

²⁵ Însă trebuie mai întâi să sufere multe și să fie respins de această generație.

²⁶ Și, așa cum a fost în zilele lui Noe, tot așa va fi în zilele Fiului Omului:

²⁷ ei mâncau, beau, se însurau și se măritau până în ziua în care Noe a intrat în arcă; atunci a venit potopul și i-a nimicit pe toți.

²⁸ La fel cum s-a întâmplat în zilele lui Lot: ei mâncau, beau, cumpărau, vindeau, plantau, construiau;

²⁹ dar în ziua în care a ieșit Lot din Sodoma, a plouat din cer cu foc și pucioasă și i-a nimicit pe toți.

³⁰ Tot la fel va fi în ziua în care Fiul Omului se va arăta.

³¹ În ziua aceea, cine va fi pe acoperiș, iar lucrurile îi vor fi în casă, să nu coboare să le ia și, tot așa, cine este la câmp să nu se întoarcă înapoi.

³² Amintiți-vă de femeia lui Lot!

³³ Dacă cineva va căuta să-și salveze viața, o va pierde; iar dacă cineva o va pierde, o va păstra.

³⁴ Vă spun: în noaptea aceea vor fi doi într-un pat: unul va fi luat, celălalt va fi lăsat;

³⁵ două femei vor măcina în același loc: una va fi luată, cealaltă va fi lăsată”.

³⁶ (Doi oameni vor fi pe câmp: unul va fi luat, iar celălalt va fi lăsat).

³⁷ Atunci, ei l-au întrebat: „Unde, Doamne?” Iar el le-a spus: „Unde este cadavrul, acolo se vor aduna și vulturii”.

Primele două versete ar putea fi examinate separat, deoarece se adresează fariseilor și se referă la împărăția deja prezentă, în timp ce v. 22-37 îi instruiesc pe discipoli cu privire la apropiata, însă viitoarea manifestare a Fiului Omului. Aceste versete se pot citi ca o introducere la ceea ce urmează.

În mod evident, există o conexiune între v. 21 și 23, în folosirea aceluiași exclamații „iat-o aici” și „iat-o acolo”, care sunt, simplu, inversate. Există o anumită similitudine cu desfășurarea din *Lc* 11,29-30, unde întâlnim și semne ale evenimentelor viitoare. Însă acolo aveam de-a face cu contextul convertirii, pe când aici este imprevizibilă brusca revelare a Fiului Omului (cf. v. 30). Subiectul va fi reluat la 19,11 și în parabola care urmează. Pe bună dreptate, pasajul *Lc* 17,20-37 poate fi numit mica apocalipsă lucană, diferită de apocalipsa sinoptică din cap. 21, cu paralele în *Mc* 13 și *Mt* 24-25¹²⁴.

Venirea împărăției (17,20-21)

Cele două versete îi au în vedere pe farisei, care împreună cu tradiția iudaică fondată pe *Vechiul Testament* așteptau venirea împărăției, dar pe care nu o recunoșteau în ministerul lui Isus. El le spune că așteaptă în van o împărăție care va apărea fără eroare posibilă. Cu alte cuvinte, este necesară o revelație divină pentru a cunoaște prezența sa, și această revelație trebuie să fie primită, însă fariseii nu sunt pregătiți să o accepte. Spiritual orbi (*Mt* 23,26), ei nu-l pot vedea pe Dumnezeu revelând prezența împărăției sale în ministerul lui Isus, în mod special în minuni (cf. *Lc* 7,21-22; 8,20). Împărăția nu vine ca un obiect definit, deja complet în el însuși, despre care s-ar putea spune: „iată-l aici”, „iată-l acolo” (v. 21). De fapt, explică Isus, împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă. Se poate găsi un fundament gramatical potrivit pentru traducerea lui *entos humôn* prin „în voi”, „în inimile voastre”, însă nicăieri împărăția nu este considerată un fapt „interior” (I.H. MARSHALL, p. 655, cu câteva observații). Există o anumită documentație în papirusuri pentru folosirea lui *entos humin* în sensul de „printre voi”, ceea ce este acceptabil și pentru *Lc* 17,21, ca și „în mijlocul vostru” (BL).

Ziua Fiului Omului (17,22-25)

Împărăția lui Dumnezeu este prezentă în mod incipient pentru oricine o percepe în credință, însă împlinirea sa, consumarea ei, are în vedere viitorul. Nu se știe când se va întâmpla aceasta, însă în contrast cu începuturile împărăției, arătarea Fiului Omului, „a doua” sa venire vor constitui un eveniment de o evidență deosebită (v. 24). Nu este ușor să precizăm cu

¹²⁴ J. ZMIJEWSKI a publicat un studiu foarte detaliat despre discursul escatologic al lui Isus din Luca în *Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums*, Bonn 1972. Despre *Lc* 17,20-37, vezi paginile 326-540. Se mai pot consulta R.J. SNEED, „The Kingdom of God is within you” (*Lc* 17,21)”, în CBQ 24 (1962), 363-382; B. RIGAUX, „La petite apocalypse de Luc (XVII, 22-37)”, în *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, pentru Mons. G. Philips, Gembloux 1970, 407-438; J. SCHLOSSER, „Les jours de Noé et de Lot. A propos de Luc XVII, 26-30”, în *Revue Biblique* 80 (1973), 13-36.

certitudine sensul v. 22. Ar trebui să se refere la viitoarele „zile ale Fiului Omului”, probabil mai curând la stăpânirea sa pe pământ, decât la fostele zile ale ministerului lui Isus. „Zilele Fiului Omului” din v. 26 cu siguranță au în vedere viitorul. „O singură zi” trebuie să însemne „una dintre zilele” domniei sale glorioase. Contextul acestei dorințe ar putea fi căutat în viitoarea perioadă a persecuțiilor, care pentru mulți va fi un timp de mare opresiune, de zadarnică așteptare a intervenției divine, promisă în viziunea apocaliptică a domniei lui Dumnezeu. *Lc* 17,22 pare să reflecte o problemă centrală a Bisericii primare, întârzierea parusiei. Mai există o posibilitate: dorința unei *veniri apropiate* a Fiului Omului se va intensifica pe durata perioadei marilor persecuții care o vor preceda. Ca și 21,8-9, *Lc* 17,23 îi avertizează pe discipoli să nu dea atenție vocilor false despre venirea Fiului Omului, ca și cum venirea sa ar trebui să fie un eveniment secret, precum apariția lui Mesia ascuns (*In* 7,27). Avem paralele la *Lc* 17,23 în *Mc* 13,21/*Mt* 24,23 și în *Mt* 24,26. Vor exista pretendenți mesianici ce vor susține că sunt Fiul Omului așteptat să vină.

Când Fiul Omului va veni cu adevărat, explică Isus (v. 24), nu se vor putea confunda nici faptul, nici identitatea personajului. Venirea sa va fi spectaculoasă precum o lampă care luminează cerul. Deci accentul este pus mai curând pe luminozitate și vizibilitate decât pe neașteptare. După cum ne amintește I.H. MARSHALL (p. 661), ziua Fiului Omului a înlocuit Ziua Domnului din așteptarea iudaică (cf. *1Enoh* 45,3; 61,5; *4Esd* 13, 52). Isus nu vorbește despre un Fiu al Omului diferit de el însuși, ci despre el însuși ca viitor Fiu al Omului. Despre acest subiect, vezi și comentariul nostru la *Mt* 24,27: „Căci așa cum fulgerul apare la răsărit și luminează până la apus, tot la fel va fi venirea (*parousia*) Fiului Omului”. Doar Matei folosește termenul *parousia* în *Evangelii* (24,3.27.37.39), însă expresia apare și în alte pasaje din *Noul Testament*, mai ales în *1Tes* 2,19; 3,13; 4,15; 5,23. Însă „ziua Fiului Omului” (*Lc* 17,24) se referă în mod evident la acest eveniment. Poate exista un raport între comparația zilei Fiului Omului cu fulgerul și descrierea lui Isus transfigurat (*Mt* 17,2). Matei folosește limbajul apocaliptic când îl descrie astfel pe îngerul din mormânt: „Înfățișarea lui era ca fulgerul, iar haina lui era albă ca zăpada” (28,3). „Fulgerul” apare și în descrierea căderii lui Satan, dintr-un text propriu lui Luca (10,18).

Lc 17,25 trebuie să fie o inserare a lui Luca însuși: corespunde concepției sale despre *crux ad gloriam* (cf. 24,26). În mod evident, este vorba despre pătımirea lui Isus. „Să fie respins de această generație” îi înlocuiește pe adversarii concreți menționați în 9,22 după verbul *apodokimasthênai*, folosit în același timp (infinitiv aorist perfect). „Această generație” nu-i are în vedere neapărat pe contemporanii lui Isus, însă se poate referi în general la cei care refuză evanghelia, după cum am explicat în legătură cu *Mt* 24,34.

Fiți pregătiți pentru ziua Fiului Omului (17,26-30)

Acest pasaj începe prin a arăta că oamenii au fost luați prin surprindere atunci când două pedepse divine s-au abatut asupra omenirii de odinioară. V. 30 declară ce concluzie trebuie trasă: „Tot la el va fi în ziua în care Fiul Omului se va arăta”. Matei compară zilele lui Noe cu *parusia* (24,37). Însă Luca, în versetul corespondent, preferă să compare „zilele lui Noe” (Matei și Luca) cu „zilele Fiului Omului”, deci *două perioade* (doar Lc 17,26), deși în ultimul verset (30) vorbește la singular despre „ziua în care Fiul Omului se va arăta”. „Zilele Fiului Omului” ar trebui să se refere la perioada care va preceda *parusia*. Nu pare posibil să vedem în aceste „zile” timpul ministerului lui Isus, întrucât este folosit timpul viitor (17,26). Acțiunile menționate în v. 27 nu erau în ele însele compromise, ci societatea în ansamblul ei era coruptă, motiv suficient pentru a se aștepta la o pedeapsă divină. Când aceste catastrofe vor surveni pe neașteptate, va prevala o indiferență inexplicabilă. Doar Noe și familia sa au fost salvați (2Pt 2,5).

Și în al doilea exemplu dezastrul care va cuprinde cetățile din câmpie (Gen 19,24-28) constituie mai curând ideea indiferenței decât cea a vinovăției care prevalează. Aceste două dezastre, din timpul lui Noe și din timpul lui Lot, sunt asociate în literatura iudaică cu perioada intertestamentară (cf. *Înț* 10,4.6 și *Testamanetul lui Neftali* 3,4). Putem deci crede că *cele două comparații* apar în „Q”, iar Matei o omite pe cea de-a doua, probabil pentru a prescurta. Nu încapă îndoială că aceste cuvinte trimit la Isus. Deja am spus, „ziua în care Fiul Omului se va arăta” (v. 30) corespunde cu *parusia* din Matei. Paul numește „revelare” și întoarcerea lui Isus (1Cor 1,7; 2Tes 1,7; 1Pt 7,3).

Ce se va întâmpla „în ziua aceea”? (17,31-37)

Este surprinzător faptul că exemplele precedente nu sunt urmate de un avertisment pentru a fi preocupați mereu de posibilitatea ca o judecată divină să se abată pe neașteptate peste omenirea păcătoasă, așa cum s-a întâmplat în trecut. Un oarecare avertisment apare în același context din Mt (24,42-44), însă Luca a anticipat această referință (cf. 12,39-40). Mai curând, în Lc 17,31-37, Isus oferă unele indicații practice despre ce trebuie făcut și ce trebuie evitat „în ziua în care Fiul Omului se va arăta”.

Inițial, avertizarea din Lc 17,31 trebuia să se refere la amenințarea dezastrelor locale, mai ales la războaie (cf. asediul Ierusalimului), după cum este cazul în Mc 13,15-16/Mt 24,17-18, și nu la *parusie*, ca în v. 31. Este adevărat totuși că „fuga” apare și în avertismentele profetice relative la judecata divină, mai ales în Ier 6,1; 48,6; 49,8.30; 51,6 (TOB, 255: *Noul Testament*). Sau se mai poate spune că în Lc 17,31-33 accentul este pus pe detașarea de

bunurile pământești, ca pregătire pentru ceea ce va urma. Soarta femeii lui Lot (*Gen* 19,26) trebuie să servească de exemplu: „aceasta a privit înapoi cu dorința de a nu abandona bunurile și plăcerile pământești. Ea s-a arătat nevrednică de mântuirea ce i-a fost oferită” (A. PLUMMER, p. 409). Probabil este o interpretare prea precisă, însă se potrivește mai bine ideii generale a pasajului. Sentința din v. 33, despre a salva viața sau a o pierde, apare în aceeași măsură și în paralela „Q” din *Mt* 10,39, ca și în *Lc* 9,24, paralelă sinoptică la *Mc* 8,35/*Mt* 16,17. Nu este posibil să determinăm cu certitudine care a fost contextul inițial al acestui v. 33, însă mai probabil pare cel din *Lc* 17. Nu s-ar putea exclude faptul ca Isus să fi rostit acest important *logion* cu diferite ocazii, una dintre acestea presupunând varianta din *In* 12,25. Particularitatea principală a v. 33 este absența frazei „pentru mine” (*Lc* 9,24; *Mt* 16,25) sau „pentru evanghelie” (*Mc* 8,35), omisă în egală măsură în versiunea lui Ioan. În contextul din *Lc* 17, este un avertisment pentru cei care încearcă cu disperare să-și salveze viața temporală în momentul în care va apărea Fiul Omului. Verbul *zôogoneîn* folosit în *Lc* 17,53 poate fi tradus „a aduce la viață” (cf. *1Tim* 6,13), în loc de traducerea obișnuită „a păstra”.

Dacă v. 33 pare să contemple posibilitatea de a fugi de evenimentul devastator al sfârșitului, *Lc* 17,34-35 nu prevede un timp de iertare: fiecare va fi luat sau lăsat (ca inapt pentru împărăție), astfel încât momentul îl va înhăța. Probabil, Luca a scris „doi într-un pat” în loc de „doi oameni de pe câmp”, întrucât sursa lui vorbea despre „noaptea aceea” (v. 34), care pare să reflecte aceeași tradiție ca în *1Tes* 5,2: „ziua Domnului vine ca un hoț în timpul nopții” (cf. *Mt* 24,43; *Lc* 12,20). Foarte probabil, scenariul nocturn se conformează așteptării iudaice a mântuirii în timpul nopții pascale, așa cum este exprimată, de exemplu, în *Poemul celor patru nopți* (cf. *Lc* 9,28-36). Nu ni se spune că exemplul celor două (persoane) „dintr-un” (*epi*) pat presupune că parusia va avea loc noaptea sau seara, în timp ce exemplul celor „două femei care vor măcina” o plasează ziua. Și astăzi femeile îndeplinesc această sarcină după asfințitul soarelui, când se face mai puțin cald. Chiar Fiul va ignora „ziua și ceasul” sfârșitului, însă pentru un motiv oarecare Luca nu relatează acest cuvânt din *Mt* 13,32. Unele manuscrise, probabil după *Mt* 24,40 conțin v. 36: „Doi oameni vor fi pe câmp: unul va fi luat, iar celălalt va fi lăsat”. Dar în majoritatea manuscriselor lipsește.

După cum se întâmplă adesea în Luca, ultima frază este introdusă printr-o întrebare: „Unde, Doamne?” Dacă sensul este: „Unde va avea loc revelarea Fiului Omului”, atunci este introdusă o nouă dimensiune, cea a locului, după cea a timpului, iar răspunsul este enigmatic: „Unde va fi cadavrul, acolo se vor aduna și vulturii” (17,37). Numeroase interpretări au fost propuse (cf. *Matthieu*, p. 310) la acest proverbial *logion*, cu siguranță autentic,

conținut în izvorul „Q” (cf. *Mt* 24,28). Vine evocată aici reuniunea celor aleși în jurul Fiului Omului, o temă apocaliptică. Alte posibilități: vulturii sunt falșii mesia, care-și fac prăzi din oamenii creduli, sau ar mai putea fi vorba despre miniștrii judecății, care îi vor elimina pe cei nelegiuți. În orice caz, Luca a propus inserarea lui *logion* – după dispoziția din Matei, acesta vine după v. 24 – pentru ca enigmatică declarație să încheie în mister micul apocalips.

§ 82. PARABOLĂ DESPRE RUGĂCIUNE: VĂDUVA INSISTENTĂ (18,1-8)

¹ Apoi le-a spus o parabolă referitor la datoria de a se ruga întotdeauna și de a nu se descuraja:

² „Într-o cetate, era un judecător care nu se temea de Dumnezeu și nu-i era rușine de oameni.

³ Și mai era în cetatea aceea o văduvă care venea la el și-i spunea «Fă-mi dreptate împotriva dușmanului meu!»

⁴ Dar, mult timp, el nu a voit. Apoi și-a zis: «Deși de Dumnezeu nu mă tem și de oameni nu mi-e rușine,

⁵ pentru că nu mă lasă în pace, îi voi face totuși dreptate văduvei acesteia ca să nu vină și să mă tot bată la cap»”.

⁶ Iar Domnul a zis: „Ați auzit ce a spus judecătorul nedrept!

⁷ Oare Dumnezeu nu va face dreptate aleșilor săi care strigă zi și noapte către el, chiar dacă-i face să aștepte?

⁸ Vă spun că le va face dreptate repede.

Dar, când va veni Fiul Omului, va găsi oare credință pe pământ?”

În primul verset, Luca prezintă parabola ca o învățătură despre perseverența în rugăciune. În ultimul verset, menționarea venirii Fiului Omului unește și mai strâns întregul pasaj de micul apocalips precedent. Dacă ținem cont de interesul particular al lui Luca pentru întârzierea parusiei (*Introdúcere* IV, c, 1), este posibil să recunoaștem influența sa discretă și în *Lc* 18,1-8; chiar dacă întoarcerea Domnului ar părea întârziată în mod nedeterminat, nu trebuie permisă nicio relaxare atunci când este vorba despre speranță, rugăciune și pregătirea relativă pentru așteptarea escatologică. „Văduva insistentă” constituie în acest sens un titlu mai potrivit decât „judecătorul nedrept”. Parabola se aseamănă celei despre „prietenu de la miezul nopții” (11,5-8). Și una și cealaltă ilustrează ideea că Dumnezeu ascultă rugăciunea stăruitoare. Însă în *Lc* 18,6 întâlnim un caz mai concret: un judecător va face dreptate adoratorilor lui Dumnezeu, ca răspuns la rugăciunile lor (cf. 21,36). Luca îl prezintă adesea pe Isus în rugăciune. În același mod, el relatează cu fidelitate învățăturile sale cu privire la necesitatea rugăciunii, în cele două parabole amintite mai sus, dar și în 22,40.

În Fapte, el descrie cu dragă inimă Biserica primară ca o comunitate în rugăciune (cf. 2,46 și 4,31). Însă 18,1-8, parabola văduvei insistente, demonstrează și faptul că Luca nu abandonează deloc escatologia, chiar dacă omite să declare el însuși că sfârșitul este iminent. Escatologia devine pentru el un motiv pentru a recomanda rugăciunea zilnică și perseverență. Și Paul îndemna adesea la rugăciune perseverență (*Col* 2,4; *2Tes* 3,13).

„A se ruga întotdeauna (*pantote*)” din v. 1 nu înseamnă neapărat „fără încetare”, cât mai curând fără a abandona rugăciunea, chiar dacă rezultatele se lasă așteptate. Luca trebuia să se gândească în special la Biserică, ce veghea în rugăciune până la întoarcerea Domnului. Nu este uimitor faptul că o văduvă căuta favoarea unui judecător. Văduvele și orfanii îi reprezintă adesea în *Biblie* pe cei „fără apărare”, care au nevoie să fie păziți de cei care îi exploatează fără conștiință (*Ex* 22,22-24; *Iac* 1,27). „A bate la cap” redă cel mai bine sensul verbului grec din v. 5b, chiar dacă „a istovi” se potrivește în aceeași măsură. Descrierea făcută judecătorului îl situează în contrast cu Dumnezeu însuși și la aceasta se adaugă un raționament rabinic *qal wahômer* („a fortiori”): dacă acest „judecător nedrept” a ascultat în final cauza acestei văduve fără apărare, cu atât mai mult Dumnezeu va asculta rugăciunea perseverență a credincioșilor săi aflați în nevoi (cf. *Matthieu*, p. 93). Aluzia ar putea fi făcută la creștinii expuși persecuției.

Este interesant să citim cu referire la această parabolă descrierea pe care *Sir* 35,12-17 i-o face lui Dumnezeu. „Cei aleși” și *sfârșitul* sunt adesea menționați împreună în literatura apocaliptică iudaică mai mult sau mai puțin contemporană cu scrierile *Noului Testament*. În textul etiopian al *Cărții lui Enoh* se pot citi următoarele: „dreptii și cei aleși vor fi salvați în această zi” (62,13). Pentru a înțelege „va face dreptate aleșilor” (*Lc* 18,7), este pertinent și pasajul despre discursul apocaliptic, unde Isus spune că zilele mării nenorociri vor fi scurtate „de dragul celor aleși” (*Mc* 13,20; *Mt* 24,22). Mai găsim în Luca un nou caz despre preocuparea lui Dumnezeu față de cei aleși: e de crezut că va întârzia să-i păzească? Scrieri din *Vechiul Testament* reflectă această idee despre aparenta inactivitate a lui Dumnezeu față de cei drepti (cf. *Ps* 44,23; *Zah* 1,12). În Luca, fondul trebuie să fie întotdeauna întârzierea parusiei. În conformitate cu *2Pt* 3,9, întârzierea permite un interval pentru convertire. „A striga către Dumnezeu” este rugăciunea celor oprimați în multe texte din *Vechiul Testament* (de exemplu, 3,7-9), în special văduva și orfanul (*Ex* 22,21 ș.u.). Despre această temă, vezi observațiile noastre în *Religious Studies Bulletin*, 1981, p. 71. Cât despre rugăciunea făcută „zi și noapte”, vezi *Lc* 2,37. Răspunsul este acesta: „Le va face dreptate îndată” (*Lc* 18,8a). Se poate vedea aici un ecou al tradiției sinoptice despre iminența parusiei (cf. *Lc* 9,27).

„Dar, când va veni Fiul Omului, va găsi oare credință pe pământ?” Această întrebare reflectă tema dezvoltată în *Lc* 17,27-30, indiferența

omului față de viața veșnică și față de chemarea divină la convertire. Mai precis, ea poate exprima ceea ce a amintit Luca cu privire la prezicerea apostaziei și a răcirii iubirii în lume înainte de venirea sfârșitului (*Mt* 24,10.12). În aceeași perspectivă apocaliptică, Paul prezicea venirea apostaziei înaintea sfârșitului și descoperirea omului nelegiurii (*2Tes* 2,3).

§ 83. FIȚI UMILI: FARISEUL ȘI VAMEȘUL (18,9-14)

⁹ A spus această parabolă unora care se credeau în sine drepti și-i disprețuiau pe alții:

¹⁰ „Doi oameni au urcat la templu ca să se roage: unul era fariseu, iar celălalt vameș.

¹¹ Fariseul, [stând] în picioare, se ruga în sine astfel: «Dumnezeule, îți mulțumesc că nu sunt ca ceilalți oameni: hrăpăreți, nedrepți, adulteri, sau chiar ca vameșul acesta.

¹² Eu postesc de două ori pe săptămână, dau zeciuială din ceea ce câștig».

¹³ Vameșul, în schimb, stând departe, nici măcar nu îndrăznea să-și ridice ochii spre cer. Își bătea pieptul zicând: «Dumnezeule, îndură-te de mine păcătosul!»

¹⁴ Vă spun că a coborât la casa lui îndreptățit mai degrabă acesta decât celălalt; căci oricine se înalță pe sine va fi umilit, iar cel care se umilește va fi înălțat”.

În această parabolă și în următoarele șase pericope din această secțiune, întâlnim unele învățături despre *viața discipolului*, în special în lumina zilei Fiului Omului, care se apropie. Ce trebuie să facem pentru a fi din numărul celor aleși? Am notat mai înainte (cf. 17,7) că „dreptii și aleșii” sunt asociați în literatura iudaică apocaliptică (cf. și 13,43). Fariseul din parabola proprie celei de-a treia Evanghelii (18,9-14) este în mod evident un iudeu mândru să fie „virtuos”, observant al legii mozaice chiar și dincolo de cerințele stricte. Fariseul și vameșul reprezintă două tipuri de persoane, luate în considerare sub un singur aspect: cum se văd ei înaintea lui Dumnezeu. Povestirea care îi descrie nu este o parabolă în adevăratul sens al cuvântului, întrucât istorisirea nu constituie prefigurarea unei alte situații, cum se întâmplă de obicei în parabole. Se poate vorbi aici mai curând despre o „istorisire exemplară”, ca și în cazul parabolei bunului samaritan (cf. 10,25-37). *Lc* 18,9-14 ilustrează două moduri de rugăciune. Vameșul se roagă cu adevărat, spre deosebire de fariseu, pentru care recunoștința pe care o exprimă lui Dumnezeu nu este nimic altceva decât mărturisirea autosatisfacției înaintea lui, întrucât el nu are cu adevărat nevoie de Dumnezeu pentru a se menține în harul său. Unul dintre aspectele acestei expuneri are multe în comun cu denunțarea cărturarilor despre care vom vorbi mai departe (*Lc* 20,45-47).

Primele două versete nu descriu fariseismul ca atare, ci un tip de atitudine religioasă la care fariseismul putea conduce cu ușurință, din pricina

insistenței sale pe observarea exterioară a legii mozaice și a numeroaselor prescripții pe care le-au adăugat la aceasta. În același fel, vameșul din parabolă trebuie să fie o figură excepțională din breasla sa. El îl reprezintă, de fapt, pe păcătosul care se convertește și se umilește înaintea lui Dumnezeu. Chiar dacă „a sta în picioare” era poziția regulată pentru rugăciunea iudaică, ea sugerează probabil în parabolă o atitudine de orgoliu, mai ales în contrast cu postura vameșului. Unii autori susțin totuși că Isus se gândea la religia fariseică în general, și nu la o deformare a acesteia (I.H. MARSHALL, p. 680). „Își bătea pieptul” din v. 13 este un semn de căință (și 23,48), probabil deoarece se credea că tot ceea ce este rău vine din interior (cf. *Mt* 9,18). Textele despre convertire nu lipsesc din *Vechiul Testament*. Psalmii numiți „penitențiali” (6, 32, 38, 51, 102, 130, 140) sunt exemple cunoscute. Însă acest vameș folosește propria rugăciune, redusă la forma sa cea mai simplă: „îndură-te de mine, păcătosul”. Ca și fariseul, el se plasează într-o categorie în care simte că se regăsește, însă nu face comparații (A. PLUMMER, p. 419).

Lc 7,29 relatează că tot poporul și vameșii „i-au dat dreptate” (lit.) lui Dumnezeu; *Lc* 7,35 spune că înțelepciunii „i s-a dat dreptate” de către toți fiii ei; după *Lc* 16,15, fariseii „se arată drepti” înaintea oamenilor, însă Dumnezeu le cunoaște inimile. Din toate aceste texte evanghelice, doar *Lc* 18,14 folosește „a fi îndreptățit” în sens paulin (cf. *Rom* 3,28), însă nu putem vedea aici o influență directă a lui Paul, întrucât conceptul este prezent în *Vechiul Testament* (cf. *Ps* 32,1; 51,11) și în scrierile iudaice, de exemplu, în „binecuvântările” de la Qumran (1QSb IV, 22), și în altele (*4Esd* 12,7). Parabola nu indică faptul că îndreptățirea paulină *prin credință* se aplică vameșului, ci ea oferă exemplul unui om pe care Dumnezeu îl îndreptățește. Acesta nu-și exprimă, precum Zahau (cf. p. 88.), intenția de a îndrepta pagubele provocate; învățătura are în vedere aici atitudinea interioară necesară, de care depind toate celelalte. Textul nu spune că fariseul a fost condamnat, ci doar că atitudinea sa în rugăciune nu a fost de așa natură încât să obțină îndreptățire înaintea lui Dumnezeu.

În a doua jumătate a versetului 14, Luca a plasat o expresie proverbială care se află și în 14,11, *Mt* 23,12 și, într-un mod asemănător, în *Mt* 18,4. Ca și în *Fericiri*, aceste pasive, „va fi umilit”, „va fi înălțat”, se referă la intervenția divină, menționată în mod expres în imnul *Magnificat*: „i-a răsturnat pe cei puternici de pe tronuri și i-a înălțat pe cei umili” (*Lc* 1,52). I se atribuie lui Hillel (cca. 20 î.C.) următoarea axiomă: „umilința mea este înălțarea mea și înălțarea mea este umilința mea”. Aceasta este o axiomă seculară, în timp ce, pentru Isus, în *Lc* 18, ceea ce contează este situația omului înaintea lui Dumnezeu.

§ 84. ISUS ȘI COPIII (18,15-17)

¹⁵ Îi aduceau și copilași ca să-i atingă; dar discipolii, când îi vedeau, îi muștrău.

¹⁶ Atunci, Isus i-a chemat și le-a spus: „Lăsați copilașii să vină la mine și le interziceți, căci a unora ca aceștia este împărăția lui Dumnezeu.

¹⁷ Adevăr vă spun, cine nu primește împărăția lui Dumnezeu ca un copilăș nu va intra în ea”.

De vreme ce Luca începe aici să-l urmeze pe Marcu, secțiunea „călătoriei” în sensul propriu, care începe odată cu 9,15, practic s-a încheiat, însă majoritatea comentatorilor o prelungesc până la 19,10 sau 19,27, deoarece călătoria continuă, de fapt, spre Ierusalim, chiar dacă episoadele care îi marchează înaintarea coincid adesea cu cele relatate de Marcu.

Lc 18,15-17 este un aforism (cf. 7,18-23); episodul oferă un cadru declarației din v. 17. Textul lui Luca este asemănător cu cel din Mc 10,13-18, însă el omite să relateze faptul că Isus „s-a arătat indignat” față de discipolii care voiau să împiedice persoanele să-și conducă copiii la el. Episodul reflectă, probabil, obiceiul documentat de a duce copiii la bătrâni sau la cărturari pentru a se recita asupra lor o rugăciune de binecuvântare în Ziua Mare a Iertării (cf. Lc 16). După Luca, erau „aduși” la Isus „pruncii”, și nu „copiii mici”, ca în Marcu și Matei (însă în v. 16 *ta paidia* apare exact ca în Marcu). Mai mult, Luca omite ceea ce urmează în Marcu: „și, luându-i în brațe, îi binecuvânta punându-și mâinile peste ei” (10,16). Scena este deci idealizată în Luca, pentru a deveni o paradigmă de conduită: adulții ar face bine să imite disponibilitatea și receptivitatea naturală a copiilor, dacă vor să aibă dispozițiile potrivite pentru a primi împărăția. După cum am observat în *Matthieu* (p. 254), ideea opririi (*kôluein*, sau *diakôluein* în Mt 3,14) probabil a jucat un rol în ritualul inițial al botezului (cf. *Fap* 8,36; 10,47; 11,17).

§ 85. CHEMAREA TÂNĂRULUI BOGAT (18,18-30)

¹⁸ Odată, un conducător oarecare l-a întrebat: „Învățătorule bun, ce să fac ca să moștenesc viața veșnică?”

¹⁹ Isus i-a spus: „De ce-mi spui bun? Nimeni nu este bun decât numai Dumnezeu.

²⁰ Cunoști poruncile: Să nu comiți adulter! Să nu ucizi! Să nu furi! Să nu dai mărturie falsă! Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta!”

²¹ El i-a spus: „Toate acestea le-am păzit din tinerețe”.

²² Auzind aceasta, Isus i-a spus: „Îți mai lipsește un lucru: vinde tot ce ai și dă săracilor și vei avea comoară în ceruri, apoi vino și urmează-mă!”

²³ Dar el, auzind acestea, a devenit foarte trist, deoarece era foarte bogat.

²⁴ Văzând că a devenit foarte trist, Isus a spus: „Cât de greu vor intra în împărăția lui Dumnezeu cei care au bogății!

²⁵ Pentru că este mai ușor ca o cămilă să treacă prin urechea acului, decât ca un bogat să intre în împărăția lui Dumnezeu”.

²⁶ Cei care l-au ascultat i-au spus: „Atunci, cine se poate mântui?”

²⁷ El le-a spus: „Ceea ce este imposibil la oameni este posibil la Dumnezeu”.

²⁸ Atunci Petru i-a spus: „Iată, noi am lăsat toate ale noastre și te-am urmat”.

²⁹ Iar el le-a spus: „Adevăr vă spun: nu este nimeni care să fi lăsat casă, sau soție, sau frați, sau părinți, sau copii pentru împărăția lui Dumnezeu

³⁰ și care să nu primească cu mult mai mult în timpul de față, iar, în veacul care vine, viața veșnică”.

Am fi tentați să găsim aici două pericope, v. 18-23 cu referire la bogat și v. 24-30 despre abandonarea bogățiilor, însă Luca a urmărit ca întregul pasaj să formeze o unitate; și a demonstrat aceasta printr-o ușoară schimbare a v. 24 și prin includerea întregului text între două menționări ale „vieții veșnice” (v. 18 și 30). Pasajul revine la tema discutată precedent: vai bogaților (6,24), pericolul bogățiilor (8,14), porunci și viața veșnică (20,25), datoria de a da pomană (11,41), bogatul necugetat (12,13-21), Lazăr și bogatul (16,19-31). Luca mai subliniază un alt aspect al abnegației: renunțarea la legăturile familiale (14,26; 18,29). Episodul fiind deja analizat în comentariul la Mt 19,16-30, ar fi suficient să atragem aici atenția asupra unor particularități ale textului din Luca. Pe de altă parte, ne-am expus deja punctul de vedere despre conceptul „perfecțiunii” aplicabil tuturor creștinilor în *Matthew*, p. 123, și *Matteo*, p. 128.

Doar Matei (19,20.22) ne spune că bogatul interlocutor al lui Isus era un *neaniskos*, „un tânăr”. Luca specifică faptul că era un *archôn*, „un om cu vază”. Acest titlu mai curând vag apare și în altă parte cu privire la „conducătorul sinagogii” (Lc 8,42), sau la conducătorii evreilor (23,13.35), numiți și mari preoți (24,20). Această informație poate proveni din tradiția orală sau a fost dedusă din faptul că omul era bogat. Expresia „auzind aceasta” (v. 22), absentă în Matei, diferă de cea din Mc 10,21: „Isus, privindu-l, l-a îndrăgit”. Adesea Matei și Luca omit declarațiile din Marcu cu privire la emoțiile lui Isus, însă aici Luca a omis această observație, probabil din același motiv pentru care a omis și concluzia episodului despre copii, pentru a *idealiza* scena și a o adapta mai bine pentru aplicații generale. Cu toate acestea, Luca spune în v. 24 că Isus „văzându-l” (se subînțelege „întristat”) în loc de „privind în jur” (Mc 10,23). În v. 22 Isus îi spune tânărului, în conformitate cu Luca, să vândă „tot” ceea ce are, și nu ca în Marcu, „vinde ceea ce ai”. Lui Luca, am văzut de mai multe ori, îi face plăcere să folosească *pas*, „tot”, însă aici o face mai curând pentru a urma tendința sa de a accentua renunțarea, fapt demonstrat și de adăugarea „soției” în 14,26 și 18,29.

Dacă începutul formulării din *Mc* 10,23 și *Mt* 19,23 anunță mai curând o nouă deschidere, o învățătură despre „pericolul bogăției”, debutul din *Lc* 18,24, prin „văzând”, reunește ceea ce urmează de ceea ce precedă. În loc de folosirea viitorului, „va intra, vor intra” (Marcu/Matei), Luca scrie „cât de greu *intră* bogății în împărăția lui Dumnezeu”, în acord cu ceea ce a spus mai înainte, că împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă (11,20; 17,21), și cu escatologia sa realizată. Dacă acest om bogat vrea să intre în împărăție, el trebuie să se lupte pentru a intra în ea (cf. 16,16), părăsind toate bunurile pentru a-l urma pe Isus. Expresia generică „cei care l-au ascultat” (18,26) se referă, probabil, și la dorința lui Luca de a idealiza scena. A părăsi „soția” (adăugare făcută de Luca la v. 29) se poate explica mai curând ca o renunțare la căsătorie decât la cererea de a-și abandona soția (I.H. MARSHALL, p. 688). În acest sens, vezi *Mt* 19,10-12. „Cu mult mai mult” va primi în această lume (v. 30) se referă, în general, la binecuvântarea divină, pentru care renunțarea voluntară este o condiție, ca și pentru primirea vieții veșnice în veacul viitor. Această asigurare trebuie să demonstreze și faptul că renunțarea la propriile bunuri nu trebuie să provoace tristețe, cum pare să creadă tânărul bogat.

Prezentând punctele de vedere ale unor escatologi radicali, D. NINEHAM propune următoarea reflecție cu privire la exigențele renunțării pentru a-l urma pe Isus: „Fără a reduce la minimum, trebuie să ne amintim acest fapt: în perspectiva unui sfârșit iminent (al lumii), provocat de Isus, a face planuri pentru viitor n-ar avea niciun sens” (în J. HICK, ed., *The Myth of God Incarnate*, Londra 1977, p. 194). Totuși, Evangheliile nu sugerează nicăieri o legătură între cererile lui Isus și o oarecare așteptare a sfârșitului. Cu toate acestea, nu trebuie exclus complet faptul că o anumită asociere de idei a putut circula în tradiția creștină primară (cf. *Lc* 9,27 și *1Cor* 7,29-31).

§ 86. A TREIA ANUNȚARE A PĂTIMIRII (18,31-34)

³¹ Apoi, luându-i pe cei doisprezece, le-a spus: „Iată, urcăm la Ierusalim și se vor împlini toate cele scrise prin profeți despre Fiul Omului,

³² căci va fi dat pe mâna păgânilor și va fi batjocorit, insultat și scuipat;

³³ și după ce-l vor fi biciuit, îl vor ucide, dar în ziua a treia va învia”.

³⁴ Însă ei nu pricepeau nimic din acestea, căci acest cuvânt era ascuns pentru ei și nu înțelegeau cele spuse.

Nu vom examina din nou aspectele deja discutate cu privire la prima (9,22) și a doua anunțare (9,44) a pătimirii. Vom insista aici mai curând pe schimbările pe care le-a adus Luca în a treia prezicere, având în vedere *Mc* 10,32-34 și paralela sa din *Mt* 20,17-19. Această a treia anunțare este

bine inserată în călătoria lui Isus spre Ierusalim, unde va trebui să întâlnească moartea. Nu pare necesar aici să solicităm o sursă specială pentru versiunea lui Luca. Marcu rămâne suficient pentru a o explica. „Toate cele scrise” este o adăugare de-a lui Luca pe aceeași linie cu insistența sa pe necesitatea scripturală (*dei*) a ceea ce trebuie să se întâmple (*Introducere* IV, b, 2). Cristos înviat le va spune discipolilor: „O, nepricepuților și greoi de inimă în a crede toate cele spuse de profeți!” (24,25) Și Paul scrie că „Cristos a murit pentru păcatele noastre, conform Scripturilor”, o trăsătură a tradiției creștine primare. Motivul pentru care Luca a omis nota din Marcu, că arhieriei și cărturarii îl vor condamna pe Isus la moarte, poate fi următorul: relatarea sa despre pătimire nu conține o formală condamnare la moarte de către autoritățile iudaice, ci doar că acestea l-au adus la Pilat (23,1). *Mc* (8,32) și *Mt* (16,22) spun că Petru s-a opus cu vehemență declarațiilor despre Isus cu privire la apropiata sa pătimire, iar Marcu încheie a doua anunțare prin următoarele cuvinte: „Ei însă nu înțelegeau cuvântul și se temeau să-l întrebe” (9,32). În paralela sa, Luca adaugă faptul că semnificația acestui cuvânt le „era ascunsă”, întrucât nu-l înțelegeau, ceea ce este repetat și în 18,32, însă aici poate fi vorba despre anunțarea învierii, despre care nu se vorbește în Luca. După A. PLUMMER, „neînțelegerea” discipolilor „constitua pentru Biserică o garanție a realității învierii” (p. 429). În 20,9 sugerează că discipolii au trebuit să vadă mormântul gol pentru a crede, „deoarece încă nu știau *Scriptura*: că el trebuia să învie din morți”.

§ 87. VINDECAREA ORBULUI DIN IERIHON (18,35-43)

³⁵ Pe când se apropia el de Ierihon, un orb stătea lângă drum cerșind

³⁶ și, auzind că trecea mulțimea, s-a interesat ce este.

³⁷ I-au adus la cunoștință că trece Isus Nazarineanul.

³⁸ Atunci el a strigat: „Isuse, Fiul lui David, îndură-te de mine!”

³⁹ Cei care mergeau înainte îl certau ca să tacă, dar el striga și mai tare: „Fiul lui David, îndură-te de mine!”

⁴⁰ Atunci Isus, oprindu-se, a poruncit să fie adus la el. Când s-a apropiat, l-a întrebat:

⁴¹ „Ce vrei să-ți fac?” I-a răspuns: „Doamne, să-mi recapăt vederea!”.

⁴² Iar Isus i-a răspuns: „Vezi! Credința ta te-a mântuit”.

⁴³ Îndată, orbul și-a recăpătat vederea și l-a urmat, glorificându-l pe Dumnezeu. Și tot poporul, văzând [acestea], a dat laudă lui Dumnezeu.

Luca a trebuit să omită aici *Mc* 10,35-45 pentru a nu fi nevoie să relateze episodul mai curând inoportun cu privire la fiii lui Zebedeu, însă în Evanghelia sa nu apare un text important: „Pentru că nici Fiul Omului n-a venit ca să fie slujit, ci ca să slujească și să-și dea viața ca răscumpărare pentru mulți” (*Mc* 10,45; *Mt* 20,28). Totuși, Luca va relata ceva mai departe cuvinte

care exprimă aceeași temă (cf. 22,24-27). Sinopticii povestesc vindecarea unui orb la Betsaida (doar *Mc* 8,22-26), a doi orbi într-o localitate neidentificată (doar *Mt* 9,27-31) și a unuia sau a mai multor orbi aproape de Ierihon (*Mc* 10,46-52; *Mt* 20,29-34; *Lc* 18,35-43).

După Matei, doi orbi au strigat la Isus și au fost vindecați, însă în Matei și Marcu incidentul a avut loc în timp ce Isus și discipolii săi părăseau Ierihonul; pentru Luca, aceasta s-a întâmplat când au intrat în oraș. Marcu îl identifică pe orb ca fiind Bartimeu, fiul lui Timeu. Este posibil ca această familie să fi fost cunoscută în comunitatea de origine a celui de-al doilea evanghelist. Luca a animat mai mult expunerea incluzând și un schimb de cuvinte între orb și mulțime (v. 36), care de obicei este reprezentat în mod pozitiv în Evanghelia sa (cf. 19,48). „Isuse, Fiul lui David, îndură-te de mine!” Rugămintea îi este adresată lui Isus ca Mesia (cf. *Lc* 1,27.32). În aceeași măsură cei doi orbi din *Mt* 9,27-31 și femeia canaaneană din 15,22 își adresează cererile lui Isus, „Fiul lui David” (despre acest titlu vezi *Matthew*, p. 134-136 sau *Matteo*, p. 141-143). Dat fiind conținutul obiectiv al rugăminții orbului, întrebarea pe care i-o adresează Isus în *Lc* 18,41 trebuie să fi avut scopul de a declanșa o cerere încrezătoare explicită, care îi va aduce vindecarea. „Credința ta te-a mântuit” este o formulare evanghelică importantă (cf. *Lc* 8,48; 17,19; 18,42 și n. 99). Credința atrage, putem spune, acțiunea salvifică a lui Dumnezeu.

Marcu scrie că după ce și-a recăpătat vederea omul vindecat îl urma pe Isus „pe cale”. Luca omite ultima frază, probabil pentru a idealiza și aici scena (cf. p. 84, 85), și sugerează mai clar faptul că cel vindecat a devenit discipol. Lauda corală care încheie pericopa este o concluzie tipică luncană pentru relatările minunilor (cf. 7,17).

§ 88. ZAHEU, COLECTORUL DE IMPOZITE (19,1-10)

¹ Apoi a intrat și a traversat Ierihonul.

² Și iată, un bărbat numit Zaheu, care era șeful vameșilor și era bogat,

³ căuta să vadă cine este Isus, dar nu putea din cauza mulțimii, întrucât era mic de statură.

⁴ Atunci a alergat înainte și s-a suit într-un sicomor ca să-l vadă, căci avea să treacă pe acolo.

⁵ Când a ajuns în acel loc, Isus, ridicându-și [ochii], i-a spus: „Zaheu, coboară în grabă pentru că astăzi trebuie să rămân în casa ta”.

⁶ El a coborât în grabă și l-a primit cu bucurie.

⁷ Toți cei care au văzut murmurau spunând: „A intrat să fie găzduit la un om păcătos”.

⁸ Dar Zaheu, stând [în picioare], i-a spus Domnului: „Iată, Doamne, jumătate din ceea ce am o dau săracilor și, dacă am nedreptățit pe cineva, îi dau înapoi împătrit”.

⁹ Atunci Isus i-a spus: „Astăzi s-a făcut mântuire pentru această casă, întrucât și el este fiul lui Abraham.

¹⁰ Pentru că Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască ceea ce era pierdut”.

Chiar dacă Luca îl urmează din nou pe Marcu începând cu 18,15, el introduce la începutul cap. 19 o istorisire care îi este proprie, urmată de o parabolă adaptată după „Q”. Se poate vedea în episodul cu Zaheu o demonstrare a puterii lui Dumnezeu chiar și de a schimba inima celor bogați, ca să poată avea și ei parte de mântuire (18,27). După opinia lui M. DIBELIUS (p. 115), din punct de vedere literar, această istorisire este o „legendă personală”, o descriere acceptabilă ce nu exclude caracterul istoric al relatării, în marile sale linii. Pe de altă parte, trăsăturile lucane ale expunerii indică partea editorială a evanghelistului în redactarea ei. Ierihonul, oraș de frontieră, trebuie să fi avut un birou de tranzit, unde Zaheu percepea taxe vamale pentru comercianții care treceau din Perea în Iudeea. Faptul că acesta era bogat ne permite să presupunem că el știa și să tragă profit din funcțiile sale.

Probabil, Luca a urmărit să sugereze un contrast între Zaheu și Irod, care „căuta” să-l vadă pe Isus (9,9), însă fără vreo hotărâre justă. Ar părea surprinzător ca un „șef al vameșilor” să se fi „sui într-un sicomor” pentru a-și satisface curiozitatea. Trebuie să notăm în această privință că sicomorii din Palestina au adesea ramuri nu mai înalte de un metru de la sol și care oferă un bun punct de observare. Fără îndoială, nu se întâmpla rar ca persoanele mici de statură să se urce în acești pomi pentru a observa mai bine evenimentele care atrăgeau mulțimile. Era firesc ca Zaheu să-l primească pe Isus „cu bucurie”; acest fapt i-a dat importanță și voia să profite mai mult de prezența sa pentru a-și corecta conduita. Această notiță poate reflecta și insistența particulară a lui Luca asupra *bucuriei mântuirii* (*Introducere* IV, a, 1). În expresia „toți murmurau” nu este necesar să luăm „toți” în sens literal, deoarece lui Luca îi place să folosească acest adjectiv și pentru a desemna un mare număr de persoane (cf. 9,43). Chiar mai înainte (5,30; 15,2) am notat o reacție asemănătoare la atitudinea lui Isus față de cei păcătoși.

Lc 19,8 face parte integrantă din expunere, chiar dacă conținutul său este pur corespunzător concepțiilor pastorale și etice ale evanghelistului (cf. 3,12-13). Într-adevăr, a da jumătate din averea sa săracilor presupune o generozitate excepțională, însă este mult mai puțin decât ceea ce i s-a cerut tânărului bogat: să vândă tot și să dea săracilor (18,22). Motivul acestei măsuri diferite îl poate constitui faptul că Zaheu nu a devenit încă discipol, sau că mai are nevoie de o parte din averea sa pentru a restitui victimelor extorcărilor nedrepte. „O dau săracilor” poate însemna „vreau să o dau” sau „o voi da” săracilor. Legea mozaică cerea pentru furtul unui

animal domestic o despăgubire împătrită (*Ex* 21,37) și de șapte ori în alte cazuri (*Prov* 6,31). Însă Samuel promite doar o simplă restituire dacă se dovedește că a fost fraudat careva (*ISam* 12,3).

„Astăzi s-a făcut mântuirea acestei case” exprimă o temă lukană ușor de documentat (cf. 4,21). „Întrucât și el este fiul lui Abraham” nu contrazice decât aparent *Lc* 3,8, deoarece însuși Ioan Botezătorul îi recunoștea ca fii ai lui Abraham doar pe cei care făceau „roade vrednice de pocăință”. Isus spune în 19,9 că și vameșii, dacă se convertesc, pot fi membri cu drepturi depline ai comunității israelite. Paul, care știa aceasta, explică faptul că creștinii care cred sunt și descendenți spirituali ai lui Abraham (*Rom* 4,13; *Gal* 3,16). A doua parte a replicii lui Cristos (v. 10) poate fi comparată cu 5,32, unde avem „eu” în loc de „Fiul Omului”: „Eu nu am venit să-i chem la convertire pe cei drepti, ci pe cei păcătoși”. *Lc* 7,34; 9,58; 19,10 demonstrează clar, scrie I.H. MARSHALL, că Isus a vorbit despre el însuși ca Fiu al Omului în raport cu activitatea sa pe pământ (*NTS* 12 [1965], 339 ș.u.), în timp ce alți critici susțin că această utilizare a „Fiului Omului” face trimitere la Biserica primară (vezi și discuția noastră în *Matthew*, p. 141-146, sau *Matteo*, p. 148-153). „A căuta” și a salva „ceea ce era pierdut” se referă, probabil, la *Ez* 34,16, unde este vorba despre oile pierdute, rănite, bolnave (cf. *Mt* 18,12; *Lc* 15,4-7). Folosirea acestui limbaj palestinian sugerează faptul că și *Lc* 19,10 face trimitere tot la Isus.

§ 89. PARABOLA MINELOR (19,11-27)

¹¹ Pe când ascultau acestea, el le-a mai spus o parabolă pentru că se apropiau de Ierusalim, iar ei credeau că împărăția lui Dumnezeu avea să se arate în curând.

¹² Așadar, le-a spus: „Un om nobil a plecat într-o țară îndepărtată ca să primească un regat și apoi să se întoarcă.

¹³ A chemat zece dintre servitorii săi, le-a dat zece mine și le-a zis: «Investiți-le până când voi veni».

¹⁴ Însă cetățenii săi îl urau și au trimis în urma lui o solie să spună: «Nu vrem ca acesta să domnească peste noi».

¹⁵ Când s-a întors, după primirea regatului, a poruncit să fie chemați la el servitorii cărora le dăduse argintul ca să afle cât au câștigat.

¹⁶ Când a venit primul, a spus: «Stăpâne, mina ta a adus venit alte zece mine».

¹⁷ El i-a zis: «Bine, servitor bun! Pentru că ai fost fidel peste puține lucruri, să ai autoritate peste zece cetăți».

¹⁸ Apoi a venit al doilea și a spus: «Mina ta, stăpâne, a mai făcut cinci mine».

¹⁹ Iar el i-a spus: «Și tu vei fi peste cinci cetăți».

²⁰ A venit un altul și i-a spus: «Stăpâne, iată mina ta pe care am pus-o deoparte într-un ștergar

²¹ Întrucât m-am temut de tine, căci ești un om aspru: iei ce nu ai pus și seceri ce nu ai semănat».

²² El i-a spus: «Din gura ta te judec, servitor rău! Știai că sunt un om aspru; că iau ce nu am pus și secer ce nu am semănat.

²³ Atunci, de ce nu ai pus banii mei la bancă? La întoarcere, i-aș fi luat cu dobândă».

²⁴ Și a zis celor care erau de față: «Luați mina de la dânsul și dați-o celui care are zece mine!»

²⁵ Dar ei i-au zis: «Stăpâne, are deja zece mine!».

²⁶ «Vă spun: oricui are i se va da, iar de la cel care nu are se va lua și ceea ce are.

²⁷ Iar pe dușmanii mei, care nu au voit ca eu să domnesc peste ei, aduceți-i aici și ucideți-i în fața mea»”.

Parabola minelor se leagă prin unele trăsături de pericopele precedente și, după cum vom vedea, de cele ce urmează, dacă unele aspecte se referă la soarta pe care Isus o va primi la Ierusalim. În această perspectivă, nu este uimitor faptul că Isus a rostit această parabolă când „se apropia de Ierusalim” (19,11). După Matei, istoria corespondentă, parabola talanților (25,14-30), apare printre parabolele despre vigilență (24,37-25,30), care constituie a doua jumătate a discursului apocaliptic. Relatarea lui Matei este mai ușor de înțeles, deoarece ea nu conține aceste trăsături adiționale pe care le întâlnim în *Lc* 19,11-27. Chiar dacă opiniile despre acest subiect variază, există suficiente motive să credem că parabola originală a lui Isus primește două interpretări diferite, probabil încorporate în două ediții succesive ale tradiției „Q”. Este dificil de determinat rolul lui Luca însuși în versiunea parabolei pe care o citim în a treia Evanghelie.

Începutul din *Lc* 19,11 indică vag locul în care Isus a rostit parabola, în timp ce restul versetului indică precis interesul pe care îl poartă Luca ori sursa sa pentru întârzierea parusiei (*Introducere* IV, c, 1) și anticipează deja una dintre învățăturile parabolei. Atitudinea discipolilor reflectă perfect așteptarea iudaică, în dorința ei de eliberare națională (*Lc* 24,21), și apropiata instaurare a împărăției lui Israel (*Fap* 1,6). Chiar dacă împărăția este instaurată într-un oarecare fel (*Lc* 17,21) și regele Mesia trebuie aclamat curând (19,38), întoarcerea triumfală a Fiului Omului are în vedere viitorul (21,27). Este interesant să notăm că *Lc* 19,11-27 presupune o conexiune implicită între împărăția lui Dumnezeu și împărăția lui Isus (cf. *Mt* 13,41; 20,21; *Lc* 23,42).

Matei plasează parabola talanților (25,14-30) spre sfârșitul discursului escatologic rostit la Ierusalim cu două zile înainte de Paște (26,2). Versiunea lui Matei începe astfel: „Tot la fel, un om, voind să plece într-o călătorie, și-a chemat servitorii și le-a încredințat bunurile sale. Și unuia i-a dat cinci talanți, altuia doi, iar altuia unul, fiecăruia după propria putere” (25,14-15). În Luca, omul bogat devine un personaj *din nobile* care a plecat în călătorie într-o țară îndepărtată, ca să primească un regat și apoi

să se întoarcă. După studiul critic al lui J. JÜLICHER despre parabole (prima ediție 1888), mai mulți autori au susținut împreună cu el că trăsăturile distinctive ale parabolei lucane a minelor (mai ales v. 12, 14, 15a, 27) reprezintă resturile unei alte istorisiri, intitulată adesea „parabola pretendentului la tron”. Fr.D. WEINERT a susținut recent prin argumente convingătoare că în istorisire Isus i-a criticat pe *adversarii săi*, mai ales pe cei din Galileea, care se dădeau drept cei mai buni apărători ai lui Israel, sfidând autoritatea lui Isus (cf. CBQ 1977, p. 505-514).

A. GEORGE susține că surplusul cristologic care caracterizează parabola minelor provine de la Luca însuși, pentru care opera revelează un interes special față de regalitatea lui Isus (cf. 19,35-38.41-44) și conține adesea informații despre Irozi pe care nu le întâlnim în paralele (p. 275). Majoritatea comentatorilor recunosc în referința la pretențiile regești influența călătoriei istorice a lui Arhelau la Roma în anul 4 î.C. (cf. Mt 2,22) pentru a fi confirmată moștenirea demnității regale de la tatăl său, Irod, în timp ce o delegație iudaică l-a urmat pentru a se opune numirii sale. Evreii l-au convins pe August să-l facă pe Arhelau doar rege al Iudeii, în timp ce Irod Antipa a moștenit Galileea și Pereea. Acest motiv al urcării la tron se potrivește într-o parabolă rostită cu puțin timp înainte ca Isus să intre în Ierusalim ca Rege-Mesia (aspect subliniat în Lc 19,38), părăsind această lume pentru a reveni la o dată nedeazăluită ca Rege și Judecător. „Țara îndepărtată” sugerează probabil o absență îndelungată și, prin urmare, o amânare a parusiei (cf. Lc 20,9).

În Luca, zece *servitori* primesc fiecare aceeași sumă de bani, o sumă mică. *Mna* („mină”) era echivalentul a 100 de drahme și a circa 50 de „talani” (Matei), a cărei valoare putea varia între 1.000 și 1.500 de dolari. În Luca, ca și în Matei, doar doi servitori își prezintă câștigul, în timp ce al treilea spune că și-a ascuns suma „de frică” evidentă de a nu o pierde în mâinile „bancherilor”. Dacă numărul de servitori este prea mare în Luca, aceasta depinde probabil de faptul că stăpânul era un fel de prinț. Credincios „în cele mici” (Matei/Luca) se potrivește mai bine sumei alocate în a treia Evanghelie și poate și raportat la Lc 16,10 unde este folosit tot *en elachistô*. A da servitorilor autoritate peste cetăți (19,17.19) constituie o promovare pe care numai un monarh este în măsură să o acorde. Trebuie să conchidem că această formulare provine de sub aceeași mână care-l menționează și pe stăpânul de spiță nobilă (Luca). Nu este necesar să presupunem că un original aramaic *kakerin*, „talani”, a fost confundat cu *kerakin*, „cetăți” (M. BLACK, p. 2-3), însă asemănarea dintre cele două cuvinte probabil a sugerat noua lectură, adaptată la stăpânul de spiță regală. Probabil, Luca i-a introdus pe spectatorii din v. 24, care, în loc să execute ordinul primit, mai degrabă protestează (însă v. 25 lipsește din mai multe manuscrise).

V. 26, care poate fi citit imediat după v. 24, este o axiomă¹²⁵ care se află în paralela din *Mt* 25,29 și în *Lc* 8,18 cu paralelele corespunzătoare. Am notat că Luca a căutat să clarifice acest *logion* prin „și ceea ce crede că are”. Din punct de vedere legal, „celui care nu are” se poate referi la cel care nu are profit sau „interesul” de a-l arăta, iar „celui care are” se poate referi la capitalul care-i va fi ridicat (J.D.M. DERRETT, p. 29-31). *Iob* 15,6 poate fi citat în paralel la „din gura ta te judec” (*Lc* 19,22). Pentru „servitor rău” avem *ponêre doule* (Matei/Luca) în contextul nostru, însă *doule ponêre* în *Mt* 18,32.

Spre deosebire de Matei, Luca nu menționează pedeapsa ulterioară pentru cel de-al treilea servitor. Însă în textul său regele se răzbună pe cei care i se opun. Deși Arhelau a fost un soi de tiran, nu este documentată o răzbunare asemănătoare din partea sa, însă reflectă atât de bine obiceiurile din epocă, în special pe cele ale guvernatorilor și ale regilor față de cei rebeli (*1Sam* 15,33; *2Rg* 25,7), potrivit cărora aceștia executau pe loc. Cititorii lui Luca au putut vedea în acest verset o aluzie la judecata asupra Ierusalimului (*Lc* 21,22-24). Unii comentatori găsesc dificil de acceptat o aluzie la întoarcerea lui Cristos în ultimul verset, din cauza tratamentului crud aplicat opozanților regelui. Cu siguranță acest tratament este cel mai nedrept, însă este mai dur decât condamnarea la Gheenă, soartă rezervată răufăcătorilor în diferite pasaje evanghelice (*Mc* 9,44; *Lc* 13,28; *Mt* 25,30.46).

¹²⁵ (Cu referire la *Lc* 19,26) E. KÄSEMANN afirmă următoarele despre multe expresii din Luca: „Așadar, Luca în 8,18; 9,24b; 12,48; 18,14; 19,26; 20,18 a citat printr-un viitor gnomic și în aceeași măsură ca proverb ceea ce, după formă, ar putea fi înțeles ca frază de drept sfânt, cu un viitor escatologic în al doilea element al propoziției. În același fel, în 6,37 ș.u. a prezentat tradiția din *Mt* 7,2 ca o afirmație gnomică amplificată considerabil” (*Essais exégétiques*, p. 190).

ISUS LA IERUSALIM (19,28-24,53)

Prezentând „marile împărțiri ale celei de-a treia Evanghelii și semnificația lor”, noi deja am indicat particularitățile pe care le prezintă versiunea lucană despre ultimele zile ale lui Isus la Ierusalim (*Introducere* I, a). De fapt, această ultimă parte a Evangheliei este în mod special importantă pentru Luca, ce a subliniat rolul pe care l-a avut Ierusalimul ca cetate unde Isus a suferit martiriul său și în care s-a născut Biserica. Nu este surprinzător faptul că el singur relatează aceste cuvinte ale lui Isus înviat către discipolii săi: „să rămâneți în cetate până când veți fi îmbrăcați cu putere de sus” (24,49).

A PAISPREZECEA SECȚIUNE: ÎNVĂȚĂTURI LA IERUSALIM (19,28-21,4)

§ 90. REGELE MESIANIC INTRĂ ÎN IERUSALIM (19,28-40)

²⁸ Spunând acestea, [Isus] a pornit înainte, urcând spre Ierusalim.

²⁹ În timp ce se apropia de Betfaghe și Betania, lângă Muntele numit al Măslinilor, a trimis doi discipoli,

³⁰ spunându-le: „Mergeți în satul dinaintea voastră și, când veți intra, veți găsi un măgaruș legat, pe care nimeni nu se așezase niciodată: dezlegați-l și aduceți-l!

³¹ Dacă vă va întreba cineva: «De ce îl dezlegați?», îi veți spune astfel: «Domnul are nevoie de el»”.

³² Când au plecat cei trimiși, au găsit după cum le-a spus.

³³ În timp ce ei dezlegau măgarușul, stăpânii lui i-au întrebat: „De ce dezlegați măgarușul?”

³⁴ Atunci ei au răspuns: „Domnul are nevoie de el”.

³⁵ Apoi l-au adus la Isus și, aruncându-și hainele peste măgaruș, l-au urcat pe Isus deasupra.

³⁶ Pe când el înainta, își aruncau hainele pe drum.

³⁷ Apropiindu-se de coborârea Muntelui Măslinilor, toată mulțimea discipolilor, bucurându-se, a început să-l laude pe Dumnezeu cu glas puternic pentru toate minunile pe care le-au văzut,

³⁸ spunând:

„Binecuvântat cel ce vine, regele,

în numele Domnului!

Pace în cer și glorie în înaltul [cerurilor]!”

³⁹ Atunci unii farisei din mulțime i-au spus: „Învățătorule, muștră-ți discipolii!”

⁴⁰ Dar el le-a răspuns: „Vă spun, dacă aceștia vor tăcea, vor striga pietrele”.

Pentru toate cele opt pericope din a paisprezecea secțiune există paralele în Matei și în Marcu, cu excepție pentru 19,41-44, care este proprie lui Luca, în timp ce *Lc* 20,41-47 și 21,1-4 nu apare în Matei. Pentru textele care au paralele în Matei ne vom concentra atenția asupra aspectelor în care Luca se deosebește de prima Evanghelie.

Lc 19,28 le amintește cititorilor că Isus își continuă călătoria spre Ierusalim, chiar dacă partea centrală a călătoriei s-a încheiat deja și ultima fază a ministerului public al lui Isus începe cu intrarea sa mesianică în Ierusalim. Episodul cuprinde patru părți: se aduce un măgăruș (v. 29-35), un cortegiu (36), aclamația discipolilor (37-38), intervenția fariseilor (39-40). M. DIBELIUS plasează solicitarea măgărușului în categoria literară numită „legendă”, definită ca o „povestire despre un personaj cu reputație de sfânt”. *Lc* 19,29-35, explică el, aparține aceluiași gen ca și pregătirea unei săli pentru ultima cină (22,7-13), istoria lui Zaheu (19,1-10) și aproape întregul pasaj din *Lc* 1-2 (*From Tradition to Gospel*, p. 104-132). „Legenda” este o categorie literară care nu ridică în ea însăși probleme cu privire la istoricitatea celor povestite. Este totuși improbabil să fi avut loc o intrare triumfală precum cea descrisă în relatările evanghelice, deoarece un eveniment de această anvergură putea provoca trupele romane să intervină imediat, pentru a împiedica o posibilă revoltă de tip mesianic. Pe de altă parte, dacă se ține cont de numărul mare de pelerini ajunși la Ierusalim în aceste zile, un modest alai, compus mai ales din discipoli, nu ar fi atras o atenție deosebită autorităților, fie ele civile sau religioase. Nu este posibil să ne imaginăm că „întreaga cetate” a fost implicată, așa cum ar vrea *Mt* 21,10. Faptul că textele noastre rezultă din fuziunea mai multor tradiții mai mult sau mai puțin unite între ele în jurul împlinirii celor spuse în *Zah* 9,9, este un subiect asupra căruia se poate specula, însă la originea unei compoziții asemănătoare trebuie să se vadă amintirea unor fapte reale, despre care există versiuni diferite în sinoptici și în a patra Evanghelie (12,12-16).

Ca și *Mc* 11,1, Luca menționează mai întâi Betfaghe („casa smochinelor”), în loc de Betania, după cum era de așteptat, un sat mai îndepărtat de Ierusalim. M.J. LAGRANGE presupune (p. 498) că Isus și discipolii săi au sosit pe vechea rută, care „lăsa Betania destul de departe pe partea stângă”, astfel încât Betfaghe este menționată mai întâi, și apoi Betania, cea mai cunoscută localitate din regiune. „Satul dinaintea voastră” din *Lc* 19,30

trebuie să fie Betfaghe. Spre deosebire de *Mt* (21,2), care urmează îndeaproape *Zah* 9,9, și care vorbește despre o măgăriță și un mânz, Luca nu pomeneste decât un „măgar” – doar *In* 12,14 menționează un *onarion*, „măgăruș” –, împreună cu Marcu, un măgar ce va fi încălecat pentru prima dată, ceea ce poate sugera un animal sacru sau unul regal (cf. *Novum Testamentum* 13 [1971], 248 ș.u.). Nu este necesar să presupunem aici că Isus folosește darul clarviziunii, întrucât el putea ști din cunoștințe obișnuite că în acel loc existau măgăruși puși la dispoziția pelerinilor. Este totuși semnificativ că aici, ca și în 22,13, Luca notează faptul că „discipolii au găsit (totul) după cum le-a spus” (19,32), ceea ce sugerează o cunoaștere profetică. Pentru Matei, discipolii „au făcut după cum le-a poruncit Isus” (21,6), ceea ce evocă un alt punct de vedere, supunerea discipolilor față de Învățătorul lor. Nici Marcu, nici Luca nu se referă la *Zah* 9,9, cum fac Matei și Ioan.

Doar Luca spune că discipolii „l-au urcat” pe Isus pe măgăruș, gest care poate sugera că ei l-au recunoscut ca rege (cf. *1Rg* 1,33). Ca și Matei și Marcu, Luca menționează hainele întinse pe drumul pe care mergea Isus, însă, spre deosebire de ceilalți evangheliști, el nu spune nimic despre ramurile din copaci (Matei) sau ramurile înverzite (Marcu) care împodobeau drumul, și nici despre „ramurile de palmier” fluturate în timp ce se cânta „osana” (Ioan), probabil din teama de a nu fi înțeles de către cititorii săi de cultură greco-romană. Cea mai mare parte din 19,37 este proprie lui Luca și reflectă interesul său pentru marile aclamații corale (cf. 7,17) și pentru folosirea lui „toți”, unde „mult” ar fi suficient (cf. 8,29). Doar Luca descrie „mulțimea” ca „toată mulțimea discipolilor”, conformându-se presupunerii sale că Isus avea un mare număr de discipoli, mai mult decât cei doisprezece „apostoli” (cf. 6,13). Motivele din *Lc* 19,37-38 sunt în parte cele pe care le întâlnim în episodul de la vizita păstorilor: „Dintr-o dată, s-a unit cu îngerul o mulțime din oastea cerească, laudându-l pe Dumnezeu și spunând: «Mărire în înaltul cerurilor lui Dumnezeu și pe pământ pace oamenilor pe care el îi iubește!»” (2,13-14) Acolo aclamația provenea din cer și cobora pe pământ, aici urcă de pe pământ spre cer. Mulțimea îl laudă pe Dumnezeu pentru *dynameis*, „minunile” săvârșite. Luca mai vorbește despre *dynameis* în 10,13 și Marcu în 6,2.5.14. Termenul apare mai des la Matei, singurul evanghelist care menționează vindecările din perioada ultimelor zile ale lui Isus la Ierusalim (21,14).

Este de remarcat că în *In* (18,13), ca și în *Lc* (19,38), aclamația se adresează explicit Regelui-Mesia, în timp ce în Marcu „binecuvântarea” are în vedere „împărăția care vine, a părintelui nostru David” (11,10), sau pe „Fiul lui David” în *Mt* (21,9). „Rege” figurează, pe de altă parte, în *Zah* 9,9, pe care îl citează *Mt* (21,5). Accentul pe regalitate nu este întâmplător în Luca, ce anunțase prin aluzii o oarecare desfășurare în parabola minelor

(cf. 19,12). Este adevărat totuși că *Ps* 118,25 ș.u., citat în *Lc* 19,38, pare să fi făcut referire inițial la regele lui Israel. A. GEORGE (p. 275) descoperă în *Lc* 19,29-38 numeroase caracteristici regale care pot face referință la încoronarea lui Solomon (*1Rg* 1,33-40). Încă se dezbate o chestiune de a afla dacă aclamația din timpul intrării mesianice împlinește o profeție anterioară de-a lui Isus însuși (cf. 13,35). Probabil, Luca nu a urmărit să relateze aici o aclamație a „împărăției” (Marcu), întrucât Isus a negat în *Lc* 19,11 că împărăția era pe punctul de a se arăta curând. Descrierea lui Mesia ca „principe al păcii” (*Is* 9,5) i-a putut sugera lui Luca ori sursei sale motivul „păcii” în aclamarea Regelui care va intra în orașul sfânt.

Intervenția fariseilor, pe care doar Luca o amintește, ar putea exprima refuzul regalității lui Isus, menționată prin aluzie în parabola minelor (19,14). O intervenție asemănătoare apare mai târziu în Matei, care spune că „arhierii și cărturarii au fost cuprinși de indignare” în privința aclamațiilor copiilor în templu (21,15-16). În răspunsul său către farisei (*Lc* 19,40), Isus a putut folosi o locuțiune proverbială (cf. *Hab* 2,11) pentru a spune că, dacă discipolii au tăcut, atunci înseși pietrele vor proclama faptele puternice ale lui Dumnezeu și-l vor aclama pe Regele-Mesia care le-a săvârșit.

§ 91. ISUS PLÂNGE PENTRU IERUSALIM, CETATEA CONDMNATĂ (19,41-44)

⁴¹ Când s-a apropiat, văzând cetatea, a plâns pentru ea,

⁴² zicând: „Dacă tu ai fi cunoscut în ziua aceasta [calea] spre pace! Acum însă este ascunsă pentru ochii tăi.

⁴³ Căci vor veni peste tine zile când dușmanii tăi vor săpa tranșee în jurul tău, te vor încercui și asedia din toate părțile,

⁴⁴ te vor face una cu pământul pe tine și pe copiii tăi care sunt în tine și nu vor lăsa din tine piatră peste piatră, pentru că nu ai cunoscut timpul vizitării tale”.

Doar Luca spune că Isus a plâns Ierusalimul, iar acest fapt reflectă importanța centrală a Ierusalimului în a treia Evanghelie (cf. ultimul paragraf din *Introducere* I, a). Acest episod nu trebuie confundat cu *plângerea Ierusalimului*, pe care o întâlnim în „Q” (*Lc* 13,31-35/*Mt* 23,37-39). Motivul „păcii” evocat în v. 38 revine în v. 42 pentru a exprima binecuvântările asupra orașului sfânt. Se poate vedea aici o aluzie la Ierusalim ca „oraș al păcii” (*Ps* 122,6; 147,14; *Evr* 7,1). „Este ascunsă pentru ochii tăi” se referă la orbirea spirituală, mai întâi formulată în *Is* 6,9 și apoi folosită în teologia creștină pentru a exprima refuzul evangheliei (vezi comentariul nostru la *Mt* 13,14).

Într-o prevestire profetică, Isus anunța asediarea Ierusalimului, distrugerea sa și moartea fiilor săi, deoarece nu a recunoscut timpul în care a fost

vizitat, un timp de har, care va deveni acum un timp de judecată. „A strivi” sau „a face una cu pământul” copiii ca formă de pedeapsă apare și în alte pasaje din *Biblie* (*Os* 13,16; *Nah* 3,10; *Ps* 137,9) și nu se referă neapărat la un fapt istoric. „Vizita” lui Dumnezeu poate fi un act de har (cf. *Lc* 1,68; 7,16), după diferite texte din *Vechiul Testament* (*Ps* 65,10; 80,15; 106,4), dar și pedeapsa (*Ex* 32,34; *Ps* 59,6; 89,33) și judecata (*Sir* 18,20; *1Pt* 2,12). Soarta Ierusalimului mai este descrisă în *Lc* 21,20-24, cu o aluzie în 23,28-31 și, probabil, deja în 19,27, în pedeapsa severă aplicată rebelilor. După cum vom vedea mai departe (21,12.24), Luca scrie probabil după evenimentele care au avut loc în anul 70. El deosebește, mai clar decât Marcu și Matei, ruinarea Ierusalimului de catastrofa finală, însă pe cea dintâi o vede ca pe o prefigurare a ultimei judecăți, deci ca aparținând escatologiei (A. GEORGE, p. 340). Cu toate acestea, unii comentatori cred că *Lc* 19,41-44 nu depinde de cunoașterea evenimentelor petrecute în anul 70 și că texte din *Vechiul Testament*, precum *Is* 29,1-4, oferă suficiente detalii precedente pentru informațiile relatate în textul nostru (vezi și *Ier* 15,5). „Nu vor lăsa din tine piatră peste piatră” se poate inspira din *Mc* 13,2. Interpretarea creștină care surprinde o legătură între ruinarea Ierusalimului și refuzul mesajului lui Isus ar trebui să facă trimitere la Cristos însuși (E.E. ELLIS, p. 266; I.H. MARSHALL, p. 717). Luca va menționa din nou (23,28) soarta Ierusalimului ca motiv pentru a plânge pentru el și copiii săi.

§ 92. ISUS ALUNGĂ VÂNZĂTORII DIN TEMPLU ȘI SE CONFRUNTĂ CU CONTESTAREA AUTORITĂȚII SALE (19,45-20,8)

⁴⁵ Apoi, intrând în templu, a început să-i alunge pe vânzători,

⁴⁶ spunându-le: „Este scris:

Casa mea va fi casă de rugăciune.

Însă voi ați făcut-o peșteră de tâlhari”.

⁴⁷ Și învăța în templu în fiecare zi, iar arhieriei și cărturarii, precum și mai-marii poporului, căutau să-l omoare.

⁴⁸ Dar nu găseau ce să-i facă pentru că tot poporul se ținea după el ca să-l asculte.

¹ Într-una din zile, pe când învăța poporul în templu [și predicând] vestea cea bună, au venit arhieriei și cărturarii, împreună cu bătrânii,

² și i-au spus: „Spune-ne cu ce putere faci acestea sau cine este acela care ți-a dat această putere?”

³ Atunci el, răspunzând, le-a zis: „Vă voi pune și eu o întrebare. Spuneți-mi:

⁴ botezul lui Ioan era din ceruri sau de la oameni?”

⁵ Ei însă discutau între ei, spunând: „Dacă spunem: «Din ceruri», el va spune «De ce nu ați crezut în el?»

⁶ Iar dacă spunem: «De la oameni», tot poporul ne va ucide cu pietre pentru că ei sunt convinși că Ioan este un profet”.

⁷ Și au răspuns că nu știau de unde era.

⁸ Iar Isus le-a spus: „Nici eu nu vă spun cu ce putere fac acestea”.

Întrucât Matei și Luca relatează imediat acțiunea lui Isus în templu, ei omit „apoi au venit la Ierusalim” din *Mc* 11,15, însă notează cu fidelitate împreună cu el că Isus „a intrat în templu” („lui Dumnezeu” adaugă câteva manuscrise la *Mt* 21,12). Luca expune pe scurt alungarea vânzătorilor. El abreviază chiar și citatul (din *Is* 56,7; *Ier* 7,11) și citește simplu „casa mea va fi casă de rugăciune”, în loc de „casa mea se va numi casă de rugăciune pentru toate popoarele” (*Mc* 11,17). Este surprinzător faptul că Isus nu se referă la *Mal* 3,1-4, care-l prezintă pe Domnul ca venind pe neașteptate în templul său, pentru a-i purifica pe fiii lui Levi, ca să poată oferi sacrificii acceptabile. Putea să mai citeze din *Zah* 14,21: „În ziua aceea nu se va afla niciun vânzător în casa Domnului” (în loc de „vânzător” se mai poate citi canaanean sau străin). Despre aceste texte, vezi comentariul nostru la *Mt* 21,10-17.

Luca nu spune, precum Matei (21,14), că Isus a vindecat orbi și șchiopi în templu, însă îl reprezintă ca „învățând în templu în fiecare zi” (19,47), ca doctor și învățător în casa Tatălui său (2,49). Adversarii lui Isus nu puteau tolera aceasta și căutau să-l omoare, însă influența pe care a exercitat-o Isus asupra poporului i-a împiedicat să intervină în acel moment. Luca numește poporul *laos* (v. 48), în loc de *ochlos* (*Mc* 11,18). *Laos* semnifică mai curând poporul ales și Luca, probabil, folosește acest termen pentru a accentua diviziunea dintre popor și mai-marii poporului, mai ales în expunerea de la Ierusalim (cf. CBQ 1969, p. 328-331).

Întrebarea cu privire la autoritate (20,1-8)

Contestarea autorității lui Isus pare strict legată de alungarea vânzătorilor din templu. Din acest motiv am reunit cele două episoade într-o singură pericopă. Este posibil, împreună cu alți comentatori, să unim această controversă de celelalte care prelungesc pericopa până la sfârșitul capitolului 20.

Întrebarea îi este adresată lui Isus în timp ce „învăța (*didaskein*) poporul (*laos*) în templu, predicând vestea cea bună” (cf. 4,18). Menționarea celor trei grupări adversare, „arhiereii, cărturarii, împreună cu bătrânii”, sugerează o delegație oficială din partea Sinedriului. Ei reprezintă autoritatea religioasă a națiunii iudaice, în special în ceea ce privește templul. Întrebarea pare să se refere la întreaga activitate a lui Isus în templu: acțiunea împotriva vânzătorilor și învățătura sa. Întrebarea-răspuns era folosită adesea în controversele rabinice, iar Isus a recurs la acest procedeu pentru a-și deruta adversarii. Faptul că sinopticii nu au unit în mod explicit întrebarea capilor iudei de alungarea vânzătorilor pare să indice că aceasta nu

aparținea neapărat contextului pe care îl întâlnim în textele noastre. Prezentarea de față îi sugerează lui Lagrange că în istorisire purificarea templului a avut loc la începutul ministerului lui Isus, unde o plasează Ioan (2,14-16). Dacă întrebarea avea în vedere învățătura lui Isus, „obiecția tacită constă în faptul că Isus nu era un rabin consacrat” (V. TAYLOR, *Mark*, p. 469). Dacă aceasta privea alungarea vânzătorilor, se putea obiecta că o astfel de acțiune nu putea avea loc fără consimțământul autorităților templului. Totuși, pentru cititorii Evangheliei, ceea ce este pus în joc este autoritatea divină a lui Isus. În textul grec, nici Matei, nici Luca nu spun clar că mulțimea credea că „Ioan *este* un profet”, ceea ce ar presupune că el mai este încă în viață; deci se poate citi împreună cu Mc 11,32 că „Ioan era într-adevăr un profet” (timp cerut de verbul principal la perfect).

§ 93. PARABOLA VITICULTORILOR UCIGAȘI (20,9-19)

⁹ Atunci a început să spună mulțimii această parabolă: „Un om a plantat o vie, a dat-o în arendă unor viticultori și a plecat într-o călătorie pe un timp îndelungat.

¹⁰ La timpul convenit, a trimis un servitor la viticultori ca să-i dea din rodul viei; dar viticultorii, după ce l-au bătut, l-au trimis cu [măinile] goale.

¹¹ A mai trimis și un alt servitor, dar ei l-au bătut și pe acesta, l-au necinstit și l-au trimis cu [măinile] goale.

¹² A trimis un al treilea, dar ei l-au bătut până la sânge și l-au alungat.

¹³ Atunci stăpânul viei a spus: «Ce voi face? Îl voi trimite pe fiul meu cel iubit, poate de el le va fi rușine».

¹⁴ Însă viticultorii, văzându-l, discutau unii cu alții, zicând: «Acesta este moștenitorul, să-l ucidem pentru ca moștenirea lui să fie a noastră!»

¹⁵ Și, aruncându-l afară din vie, l-au ucis. Ce le va face oare stăpânul viei?

¹⁶ Va veni și-i va ucide pe viticultorii aceia, iar via o va da altora”. Auzind ei acestea, au zis: „Să nu se întâmple!”

¹⁷ Iar el, privindu-i, le-a spus: „Atunci ce înseamnă ceea ce s-a scris:

«Piatra pe care au aruncat-o constructorii, aceasta a devenit piatră unghiulară?»

¹⁸ Oricine cade pe piatra aceea se va zdrobi, iar peste oricine cade ea va fi zdrobit”.

¹⁹ Cărturarii și arhierii căutau să pună mâna pe el chiar în ceasul acela, căci înțeleseseră că pentru ei spusese parabola aceasta, dar se temeau de popor.

În mod evident, această parabolă a putut fi pronunțată la un moment dat pentru a-i avertiza pe mai-marii evreilor asupra consecințelor acțiunii lor, în cazul în care aveau de gând să pună mâna pe Fiul lui Dumnezeu. Întrucât acesta este subiectul principal al parabolei, A. George o intitulează „Asasinarea Fiului cel iubit” (p. 225).

Unii cred că Luca a avut acces la un izvor independent, în care parabola apărea într-un stadiu mai primitiv. Ch.E. CARLSTON nu găsește convingătoare

argumentația propusă și conchide: „S-ar înțelege mai bine Luca dacă presupunem că textul său este o redactare începând cu Marcu, însă cu un scop particular și fără ajutorul altor izvoare” (p. 79). El lasă ca aluzia descriptivă din *Is* 5,2 (cf. *Mc* 12,1) să devină superfluă și-l face plecat „un timp îndelungat” pe stăpânul viei, probabil din același motiv – întârzierea parusiei – pentru care l-a trimis „într-o țară îndepărtată” pe nobilul personaj din parabola minelor (19,12). Ne-am mai putea gândi și la intervalul lung ce separă misiunea profeților de cea a Fiului. Doar în Luca întâlnim o *gradație constantă* în tratamentele neplăcute aplicate servitorilor sau fiului. După M.D. GOULDER, această schimbare ar constitui unul dintre exemplele tendinței lui Luca de a „dezalegoriza” materialul lui Marcu (în *JThS* 19 [1968], 61). „Mulți” servitori din *Mc* 12,5 poate constitui o caracteristică alegorizantă pentru profeți, pe care Luca o evită. Probabil *Evanghelia lui Toma* (cf. n. 121) depinde de Luca în prezentarea destinului diferiților servitori (log. 65), chiar dacă ea nu păstrează aceeași gradație.

După cum au demonstrat studii mai recente, istorisirea viticultorilor ucigași nu este atât de incredibilă pe cât pare. Viticultorii, putem presupune, cunoșteau această clauză de drept conform căreia orice avere care nu a fost revendicată într-un anumit interval de timp devenea considerată un bun vacant, care putea aparține primului ocupant. Sosirea fiului i-ar fi făcut pe viticultori să creadă că proprietarul a decedat și că fiul a venit să-și ia în primire moștenirea: „ucigându-l, via devenea «bun vacant», iar ei puteau ca primi ocupanți să revendice proprietatea” (J. JEREMIAS, *Paraboles*, 81).

Nu se poate totuși nega că intenția parabolei a influențat redactarea ei: aceea de a arăta cum i-au maltratat evreii pe mesagerii lui Dumnezeu care le-au fost trimiși și cum l-au ucis în cele din urmă pe „fiul cel iubit”. Cu siguranță, acesta este modul în care Biserica primară a înțeles parabola și nu există un motiv adevărat pentru a nega că Isus a putut povesti o întâmplare care se preta la această alegorizare. *Lc* 20,15 se acordă, pe de altă parte, cu *Mt* (21,39) pentru a spune că viticultorii l-au scos afară din vie pe fiu înainte de a-l ucide. Rămâne doar presupunerea de a vedea în acest fapt o aluzie că Isus va muri în afara Ierusalimului, după cum afirmă relatările despre pătimire din *Evr* 13,12 (vezi p. 31, n. 18 din *Matthew* sau *Matteo*).

Transferul viei în alte mâini l-a determinat pe Matei să vadă importanța declarației cu privire la transferul împărăției lui Dumnezeu, a lui Israel în mâinile altei națiuni (21,23). Această aplicație alegorică nu este explicită în Marcu sau Luca, chiar dacă *Lc* 21,24 vorbește despre timpul păgânilor ca perioadă ce trebuie să urmeze distrugerii Ierusalimului. „Auzind acestea” (v. 16) se poate referi la mulțimea care vrea să-și manifeste dezaprobarea față de conduita viticultorilor sau a capilor iudei care protestau față de acuzația implicită care le-a fost făcută. Pentru citatul din *Ps* 118,22, vezi

comentariul nostru la *Mt* 21,42. Luca nu exclude *Ps* 118,23, precum Marcu și Matei, întrucât urmărește o trecere naturală în v. 18, unde este reluată imaginea pietrei. *Lc* 20,18 pare să continue citatul, însă versetul este de fapt o formulare lucană inspirată din *Dan* 2,34.44 ș.u. și din *Is* 8,14 ș.u. Ceea ce el indică este inevitabilitatea judecății, exprimată într-o formă proverbială (I.H. MARSHALL, p. 732). *Is* 28,16 vorbește despre „piatra de încercare, piatra din capul unghiului, de mare preț, bine pusă în temelie”, care este credința în Dumnezeu. *Lc* 20,18 notează cu vigoare că „înaintea Fiului, trebuie optat între credință și necredință” (A. GEORGE, p. 226). În concluzie, Luca explică de ce „cărturarii și arhierii” (un vag „ei” în Marcu) căutau să pună mâna pe Isus: aceștia au înțeles că despre ei era vorba în parabolă. După Ch. E. CARLSTON (p. 81), Luca a scos din această parabolă un fel de „teologie a istorisirii”: evreii vor fi refuzați, întrucât i-au respins pe profeți și pe Fiul lui Dumnezeu, iar evanghelia va fi comunicată altora, „însă toate acestea se întâmplă după planul divin, căci Fiul refuzat, devenit piatră unghiulară, îi va distruge nu numai pe viticultorii ucigași, ci și pe toți cei care i se vor opune”. Totuși, cum pare să sugereze *Lc* 13,35, părăsirea lui Israel n-ar putea fi decât temporară (cf. *Rom* 11,25).

§ 94. TRIBUTUL CE I SE CUVINE CEZARULUI (20,20-26)

²⁰ Și, urmărindu-l cu atenție, au trimis spioni, care se prezentau ca fiind drepi, ca să-l prindă cu vreun cuvânt și să-l dea pe mâna autorității și a puterii guvernatorului.

²¹ Ei l-au întrebat: „Învățătorule, știm că vorbești și înveți cu dreptate și nu ții cont de înfățișare, ci înveți calea lui Dumnezeu după adevăr.

²² Ne este permis sau nu să dăm tribut Cezarului?”

²³ El însă, cunoscând viclenia lor, le-a spus:

²⁴ „Arătați-mi un dinar. Ale cui sunt imaginea și inscripția?” Ei au răspuns: „Ale Cezarului”.

²⁵ Atunci le-a spus: „Dați-i, așadar, Cezarului ceea ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu”.

²⁶ Astfel, nu l-au putut prinde cu niciun cuvânt în fața poporului, ci, uimiți de răspunsul lui, au tăcut.

Spre deosebire de Matei și Marcu, Luca nu-i numește pe farisei ca luând parte la complot pentru a-l surprinde pe Isus în cuvintele sale. Doar el relatează avertismentul făcut de aceștia cu privire la intențiile lui Irod (13,31), însă nu se știe dacă acest act a fost bine intenționat. Pe de altă parte, Luca evită să-i implice pe farisei în decizia de a-l ucide pe Isus, întrucât pentru el aceasta a fost responsabilitatea arhierilor și a cărturarilor (19,47; 20,19). După introducerea, versiunea lucană a acestei „sentințe încadrate”

asupra impozitului dat Cezarului urmează îndeaproape textul din Marcu (vezi comentariul la *Mt* 22,14-22. Doar Luca va relata mai târziu faptul că Isus a fost acuzat înaintea lui Pilat că oprea poporul să plătească tribut Cezarului (23,2), un mod pentru evanghelist de a demonstra că acuzațiile de la proces au fost născociri nefundamentate.

Doar Luca îi numește „spioni” pe cei trimiși să-i pună întrebări lui Isus și menționează lipsa lor de sinceritate; de aici și intenția lor de „a-l da pe mâna autorității și a puterii guvernatorului”. „Înveți calea lui Dumnezeu” din v. 21, absent în Matei, provine din Marcu și reflectă texte din *Vechiul Testament*, precum *Dt* 8,6; 10,12; *Ps* 27,1 (vezi și *Fap* 18,26). Conducătorii evrei sperau în mod evident ca Isus să interzică într-un oarecare mod impozitul, devenind astfel pasibil de denunțare înaintea romanilor. Fără a se pronunța cu claritate, răspunsul lui Isus susține mai curând validitatea impozitului. Pentru a plăti tributul, probabil era folosită o monedă specială, *dinarius* roman, care-l reprezenta pe împărat și autoritatea sa cu inscripția „Tiberiu Cezar, fiul divinului August, August”. Evreii se opuneau în special caracterului religios al inscripției. „Dați-i Cezarului ceea ce este al Cezarului” face trimitere la plata unui tribut, este un ordin de a se supune autorității civile, ca și în alte texte din *Noul Testament* (*Rom* 13,1-7; *1Pt* 2,13-17). Însă a doua parte din sentință sugerează că autoritatea umană se subordonează suveranității supreme a lui Dumnezeu și nu poate fi invocată împotriva datoriei de a respecta poruncile divine.

§ 95. ÎNTREBAREA CU PRIVIRE LA ÎNVIERE (20,27-40)

²⁷ Apoi au venit la el unii dintre saducei, care spun că nu este înviere, și l-au întrebat:

²⁸ „Învățătorule, Moise a scris: «Dacă cineva are un frate căsătorit care moare fără să aibă copii, fratele lui să ia femeia și să ridice urmași fratelui său».

²⁹ Erau deci șapte frați. Primul, luându-și soție, a murit fără copii.

³⁰ Cel de-al doilea

³¹ și cel de-al treilea au luat-o [de soție]. Și toți cei șapte au murit și nu au lăsat copii.

³² În cele din urmă, a murit și femeia.

³³ Așadar, la înviere, căruia dintre ei femeia îi va fi soție? Pentru că toți șapte au avut-o de soție”.

³⁴ Isus le-a răspuns: „Fiii lumii acesteia se însoară și se mărită;

³⁵ însă cei considerați vrednici să dobândească lumea cealaltă și învierea din morți nu se vor însura și nici nu se vor mărita,

³⁶ pentru că nu mai pot de acum să moară; sunt asemenea îngerilor și sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii.

³⁷ Iar că morții învie, o arată și Moise [în textul] despre rug, când îl numește pe Domnul: Dumnezeuul lui Abraham, Dumnezeuul lui Isaac și Dumnezeuul lui Iacob.

³⁸ Însă Dumnezeu nu este al celor morți, ci al celor vii, întrucât toți trăiesc pentru el”.

³⁹ Unii dintre cărturari, răspunzând, i-au zis: „Învățătorule, bine ai vorbit!”

⁴⁰ Și nu mai îndrăzneau să-l întrebe nimic.

Particularitățile versiunii lui Luca se concentrează în v. 34-36, pe care le vom examina îndeaproape (pentru restul, vezi comentariul la *Mt* 22,23-33). Se poate adăuga aici că a-lua-de-șapte-ori-în-căsătorie era o temă cunoscută în folclorul iudaic: avem un exemplu în *Tob* 6,14. În v. 34-36, Luca nu scrie împreună cu Marcu/Matei: „Oare nu vă înșelați voi tocmai pentru că nu cunoașteți *Scripturile* și nici puterea lui Dumnezeu?”. În loc de această frază, el lămurește distincția iudaică dintre veacul acesta (*aiôn houtos*) și veacul ce va veni, după cum i-a pus în opoziție în 16,8 pe fiii veacului acestuia și pe fiii luminii. Însă *Lc* 20,34 afirmă contrastul semitic dintre *hâ 'ôlâm hazzeh*, „lumea aceasta”, și *hâ 'ôlâm habba'*, „lumea cealaltă”, două lumi succesive, și nu două aspecte ale lumii prezente, ca în 16,8, chiar dacă aceleași persoane vor trece de la condiția sexuală de aici la o altă stare, cea a învierii, în care viața sexuală nu este posibilă, nici necesară, întrucât mortalitatea va dispărea. „Fiii învierii” de la sfârșitul v. 36 este un semitism ce exprimă condiția unui grup. Această formulare subliniază eficacitatea învierii; participând la învierea lui Isus, cei care cred iau parte și la misterul filiațiunii sale divine, devenind și ei „fii ai lui Dumnezeu”, după cum pare să o sugereze *Fap* 13,33 (A. GEORGE, p. 182).

Cu toate acestea, nu toți sunt demni de o asemenea stare superioară (v. 35), după cum nu toți sunt demni de împărăția lui Dumnezeu (*1Tes* 1,5): „Învierea din morți”, expresia folosită în *Lc* 20,35, dar și în alte texte (*Fap* 4,2; *Col* 1,18; *1Pt* 1,3), înseamnă învierea la viața veșnică, în timp ce „învierea morților” ar presupune cu ușurință învierea vieții și învierea judecății (cf. *In* 5,29). *2Mac* 7,14 rezervă învierea celor drepti, în timp ce *Dan* 12,2 vorbește despre „trezirea” la viața veșnică sau spre ocara veșnică. Puține texte din *Noul Testament* fac această distincție, însă Paul formulează speranța de a ajunge la învierea din morți (*Fil* 3,11). Despre acest subiect, vezi și observațiile cu privire la *Lc* 14,14. „Toți trăiesc pentru el” (*Lc* 20,38) poate fi raportat la *4Mac* 7,18 și 16,25, care afirmă că martirii, ca și patriarhii, nu mor în Dumnezeu, ci pentru Dumnezeu; în ochii oamenilor, aceștia par să moară, însă înaintea lui Dumnezeu ei sunt vii (I.H. MARSHALL, p. 743). Doar Luca spune că unii dintre cărturari i-au răspuns lui Isus: „Învățătorule, bine ai vorbit!” (20,39) Nu este surprinzător faptul că unii cărturari farisei i-au luat partea lui Isus în fața saduceilor pentru a apăra credința în înviere. Pentru *Mt* 22,33, mulțimile au fost cele care au rămas uimite de învățătura lui Isus.

§ 96. ORIGINEA LUI ISUS ȘI IPOCRIZIA CĂRTURARILOR (20,41-47)

⁴¹ Dar el le-a zis: „Cum spun ei că Cristos este Fiul lui David?

⁴² Pentru că însuși David spune în cartea Psalmilor:

«Domnul a spus Domnului meu:

așază-te la dreapta mea

⁴³ până când voi pune pe dușmanii tăi
sub picioarele tale».

⁴⁴ Așadar, David îl numește Domn; cum poate fi fiul său?”

⁴⁵ În timp ce tot poporul îl asculta, le-a spus discipolilor:

⁴⁶ „Fiți atenți la cărturarii cărora le place să umble în haine lungi, cărora le place să fie salutați prin piețe, [să ocupe] primele locuri în sinagogi și locurile dintâi la ospete.

⁴⁷ Ei devorează casele văduvelor și se prefac că se roagă îndelung. Ei vor primi o condamnare mai aspră”.

Această pericopă cuprinde două părți. În cea dintâi (v. 41-44), Isus ia inițiativa de a adresa o întrebare cu privire la persoana lui Mesia, iar în a doua pericopă îi înarmează pe discipoli, și indirect mulțimea, împotriva cărturarilor, a căror conduită este reprobabilă, plină de ipocrizie și de zgârcenie (v. 45-47).

În *Mt* 22,41-46, întrebarea cu privire la Mesia este adresată direct fari-seilor, în timp ce în *Marcu* și *Luca* aceasta este propusă ca o enigmă teologică, și le revine cărturarilor sarcina de a o desluși, dacă sunt în stare. Chiar dacă s-a ajuns până la a apăra această opinie, nu este posibil să se susțină că Isus dorea să conteste ascendența davidică a lui Mesia, întrucât aceasta ar fi contrară cu unele texte din Scriptură, precum *2Sam* 7,12-14 și *Psalms* 89,35-36. Pentru V. TAYLOR, Isus urmărea să demonstreze „inutilitatea speranțelor mesianice care nu depășesc planul pământesc și uman” (*Mark*, p. 492). De fapt, enigma se poate rezolva cu ajutorul câtorva texte biblice: în ascendența sa umană, Mesia este fiul lui David, însă a fost glorificat de Dumnezeu pentru a deveni Mesia transcendent și domnul lui David. F. HAHN a susținut că întrebarea a fost ridicată de Biserica elenistă (p. 113-115), însă unii comentatori notează că termenul aramaic pentru „domn” posedă un sens ambivalent ce poate servi în controversă (vezi *NTS* 20 [1973], 389). La nivelul mesianologiei iudaice, era dificil să se răspundă la această întrebare, însă nu și imposibil, după cum am văzut. Pe de altă parte, cristo-logia *Noului Testament* oferă un răspuns clar: prin învierea sa, Isus, fiul lui David după trup, devine Domn, și pentru David, prin puterea Duhului (*Rom* 1,4; *Fap* 2,36). Isus însuși a putut introduce discuția, ceea ce pare să fie sugerat de faptul că înaintea Sinedriului el și-a exprimat mesianitatea prin termenii din *Dan* 7,13 și din *Psalms* 110,1. Am urmărit să arătăm, printre

altele, modul în care evreii din timpul lui Isus au interpretat *Ps* 110 (*Matthieu*, p. 290), fapt ce ne ajută să înțelegem mai bine controversa noastră cu privire la fiul lui David.

Avertismente cu privire la cărturari (20,45-47)

Luca deja a prezentat pe larg critica învățătorilor legii, *nomikoi*, într-un text (11,54-52) al cărui conținut figurează și în *Mt* 23, cu deosebirea că se aplica fariseilor și cărturarilor. Această nouă critică îi vizează pe *grammateis*, „cărturarii”, însă aceștia aparțin aceleiași categorii ca și învățătorii legii. *Lc* 20,45-47 urmează îndeaproape *Mc* 12,38-40, care nu are paralele directe în Matei. Totuși, expresia „a se plimba în haine lungi” poate fi comparată cu lărgirea filacterelor și lungirea ciucurilor (*Mt* 23,5), în timp ce „salutul” și „locurile de onoare” figurează în aceeași măsură și în conduita fariseilor descrisă în *Mt* 23,6-7. „Se roagă îndelung” din *Lc* 20,47 ar putea fi un ecou a ceea ce Isus le-a spus păgânilor: aceștia spun multe și „cred că vor fi ascultați pentru vorbăria lor” (*Mt* 6,7). *Lc* 11,39 vorbea despre farisei ca fiind „hrăpăreți și răutăcioși”. *Lc* 20,47 aduce o acuzație mult mai specifică: cărturarii „mănâncă avuțiile văduvelor” (gr.), probabil abuzând de încrederea de care se bucurau în calitate de custozi legali ai proprietăților și ai altor bunuri. *Lc* 20,46b, un dublet, aplică cărturarilor ceea ce în 11,43 s-a spus despre farisei. Nu este posibil să știm până la care punct o asemenea critică a capilor evreilor putea să aibă o bază în realitate. *Lc* 11,45-52 și 20,45-47 reflectă, fără îndoială, parțial, ca și *Mt* 23, resentimentul motivat al primilor predicatori creștini în privința capilor sinagogii care se arătau intoleranți față de comunitatea primară a discipolilor lui Isus.

§ 97. OFRANDA VĂDUVEI (21,1-4)

¹ Ridicându-și [privirea], i-a văzut pe bogații care își puneau darurile în caseta pentru ofrande.

² A văzut și o văduvă săracă punând acolo două monede mici.

³ Și a spus: „Vă spun, cu adevărat această văduvă săracă a pus mai mult decât toți,

⁴ pentru că toți aceștia au oferit lui Dumnezeu din surplusul lor, pe când ea, din sărăcia ei, a oferit tot ce avea la viața ei”.

Acest text scurt nu are paralelă în Matei și se deosebește în mod semnificativ de *Mc* 12,41-44, care de asemenea relatează episodul. Luca îl unește de pasajul care îl precedă, unde era vorba tot despre „văduve”. În Marcu, Isus stătea „în fața vistieriei” tocmai pentru a privi „cum puneau mulțimea banii în caseta pentru ofrande”. În Luca, el se uita în special la ceea ce făceau

„bogații”. În acest pasaj, darul văduvei nu este comparat cu cel al mulțimii, ci cu al bogaților. „Întrucât Isus le-a cerut bogaților să renunțe la ceea ce le prisosea, contribuțiile ocazionale pe care aceștia le puteau face nu-l impresionau deloc. Orice contribuție lăsa intactă substanța avuțiilor lor” (R.J. CASSIDY, p. 146, n. 34). Se poate presupune că indirect această văduvă este astfel lăudată pentru credința ei în Dumnezeu, care nu-i abandonează pe cei care-și pun toată nădejdea în el. Această văduvă cu siguranță merită să facă parte din grupul *anawîmilor*, cărora le-au fost promise binecuvântări deosebite (6,20). Nu este posibil și nici important să știm precis la ce anume se referă *gazophylakeion*, „vistierie”; cu siguranță era un loc (In 8,20) sau un recipient special, aranjat pentru strângerea ofrandelor și a darurilor destinate templului sau operelor de caritate. Nu ni se precizează cum anume a cunoscut Isus circumstanțele ofrandei văduvei. Însă nu este un motiv pentru a pune la îndoială caracterul istoric al episodului.

A CINCISPREZECEA SECȚIUNE: DISCURSUL ESCATOLOGIC (21,5-38)

§ 98. FIȚI ATENȚI LA FALȘII PROFETI (21,5-9)

⁵ Iar unora, care vorbeau despre templu că este ornat cu pietre frumoase și daruri votive, le-a spus:

⁶ „Cât despre lucrurile acestea pe care le vedeți, vor veni zile în care nu va rămâne piatră peste piatră care să nu fie dărâmată”.

⁷ Ei l-au întrebat: „Învățătorule, când vor fi acestea și care va fi semnul că ele au să se întâmple?”

⁸ El le-a zis: „Vedeți să nu fiți înșelați, căci vor veni mulți în numele meu, spunând: «Eu sunt!» și: «Timpul este aproape». Nu mergeți după ei.

⁹ Când veți auzi despre războaie și revolte, nu vă temeți, căci trebuie să se întâmple acestea mai întâi, însă nu va fi îndată sfârșitul”.

Prin numărul de versete, discursul escatologic din Luca are aproape aceeași dimensiune ca în *Mc* (13,1-37) și *Mt* (24,1-31), dacă se omit secțiunile ce se află deja în *Lc* 17,20-37. Comentariul nostru va insista pe schimbările pe care le introduce Luca cu privire la Marcu și care nu figurează în Matei. Aceste schimbări urmează, în general, orientarea indicată în introducerea cu privire la „escatologia lui Luca”.

Primele două versete (21,5-6) constituie introducerea discursului. În Luca, spre deosebire de Marcu/Matei, nu se vorbește despre unul sau mai mulți „discipoli” care îi atrag atenția lui Isus în privința templului, ci, pur și simplu, despre „unii”. Menționarea „pietrelor frumoase” și a „darurilor

votive” sugerează faptul că era admirată mai curând decorarea interioară a templului decât cea exterioară, după cum este cazul în Matei/Marcu. De fapt, Luca omite afirmația din Marcu, potrivit căreia Isus ieșea din templu când și-a îndreptat atenția asupra măreției construcției. După cum observă M.J. LAGRANGE (p. 521), aici, ca și în alte pasaje, Luca este interesat mai mult de învățătura dată decât de circumstanțele în care a avut loc aceasta. „Darurile” trebuiau să fie obiecte artistice lăsate acolo pentru a îndeplini o dorință. Se spune că penitentul Antioh Epifanul a promis „să împodobească cu cele mai frumoase daruri templul sfânt, pe care odinioară îl prădase” (2Mac 9,16). *Lc 21,6* adaugă *eleusontai hēmerai*, „vor veni zile”, la textul din Marcu. Expresia apare și în *Mc 2,20*, însă în alte locuri doar în *Lc 5,33*; *17,22* și *21,6* (în *19,43* și *23,29* este folosit un alt verb). În *21,6*, expresia traduce un oracol profetic.

Lc 21,7 leagă versetele din introducere de începutul discursului propriu-zis. În Marcu și Matei întrebarea pe care o conține acest verset îi este pusă lui Isus în afara templului, „pe când ședea pe Muntele Măslinilor” (cf. *Mt 24,3*). În conformitate cu textul grec, întrebarea are în vedere *tauta*, „acestea”, în Luca și Marcu, și se referă direct la distrugerea templului, însă evanghelistul poate avea în vedere și alte evenimente prezise. După cum se poate citi în *Mc 13,14-20* imediat după *13,4*, tot astfel se poate trece direct de la *Lc 21,7* la *21,20-24*. V. 8-19 pot fi îndemnuri inserate ce aparțin altei surse.

Avertismentul din v. 8 cu privire la falșii profeți și falșii mesia (cf. *17,21-23*) a fost oportun într-o perioadă de mare tensiune, în care orice promisiune de eliberare ar fi fost ascultată cu interes, pentru ca mai apoi să se dovedească a fi falsă (cf. *Mt 24,4-8*). Doar Luca le atribuie falșilor profeți cuvintele „timpul este aproape”, astfel intrând în contradicție cu *Mc 1,15*, unde Isus spune: „s-a împlinit timpul și împărăția lui Dumnezeu este aproape”, o declarație pe care Luca nu o menționează (vezi și *21,31*). Adăugarea lui Luca, „timpul este aproape”, pare să nege că apariția unui profet al timpurilor din urmă ar fi unul dintre semnele sfârșitului. Aceasta nu reflectă neapărat concepția întârzierii parusiei, însă poate semnala, pur și simplu, un interval între ministerul lui Isus Cristos și sfârșit, sau se poate referi chiar la Isus însuși. „Războaiele și revoltele” din v. 9 evocă fapte istorice, precum cele care preced căderea Ierusalimului și care însoțesc moartea lui Nero (68-70 d.C.). Acestea mai trebuie deosebite și de semnele sfârșitului (v. 10-11).

§ 99. ÎNAINTEA SFÂRȘITULUI: PERSECUȚII ȘI SEMNE COSMICE (21,10-19)

¹⁰ Apoi le spunea: „Se va ridica un neam împotriva altui neam și o împărăție împotriva altei împărății.

¹¹ Vor fi cutremure mari și, în diferite locuri, foamete și epidemii; vor fi fapte înfricoșătoare și semne mari din cer.

¹² Dar, înainte de toate acestea, vor pune mâna pe voi și vă vor persecuta; vă vor purta prin sinagogi și închisori, vă vor duce în fața regilor și guvernanților din cauza numelui meu.

¹³ Aceasta va fi pentru voi o ocazie de a da mărturie.

¹⁴ Puneți la inima voastră să nu vă pregătiți dinainte cum vă veți apăra,

¹⁵ căci eu vă voi da grai și înțelepciune cărora niciunul dintre potrivnicii voștri nu le va putea rezista și nici răspunde.

¹⁶ Veți fi trădați de părinți, de frați, de rude și prieteni și vor ucide pe unii dintre voi;

¹⁷ veți fi urâți de toți din cauza numelui meu.

¹⁸ Dar niciun fir de păr de pe capul vostru nu se va pierde.

¹⁹ Prin statornicia voastră vă veți mântui sufletele.

„Apoi le spunea” (gr.) de la începutul v. 10 împarte un discurs care în Marcu este continuu. Se afirmă că această introducere nouă și cea din v. 12 „disting clar în Luca semnele sfârșitului (v. 10-11.25-27) de istoria anterioară (v. 12-19.20-24)” (TOB). Conflictele dintre popoare sunt în literatura apocaliptică semne ale sfârșitului și acestea trebuie să preceadă venirea Fiului Omului, mai ales în *A patra Carte a lui Esdra*, care vorbește despre lupte, „oraș cu oraș, cetate cu cetate, împărăție cu împărăție” (13,31), însă acest text împrumută formulări din *Is* 19,2 și *2Cr* 15,6. Chiar foametea și cutremurele de pământ sunt motive atestate în descrierile profetice și apocaliptice ale timpurilor care preced sfârșitul (vezi *Is* 13,13; *Ag* 2,61; *4Esd* 13,21; *2Bar* 49,32.37; 70,8). „Foamete și epidemii” apar și în alte texte ca dezastre tipice (*Ap* 18,8). Doar Luca vorbește aici despre „fapte înfricoșătoare” și „semne mari” venind din cer (v. 11). „Venind din cer” modifică mai curând „faptele înfricoșătoare” decât „semnele mari”. Luca pare să *anunțe* aici ceea ce va fi scris mai departe (v. 25-26) în dependență de *Mc* 13,24-25. Pentru expresia „semn din cer”, vezi comentariul la *Mt* 16,1. Luca ar putea depinde de o credință populară care pretinde că fapte neobișnuite vor însoți căderea Ierusalimului, pe care o amintește I. FLAVIU, în *Războiul iudaic*, VI, 288-315, însă pentru Luca soarta Ierusalimului va prefigura ultima judecată (vezi *Introducere* IV, c, 2). Semnele cosmice din v. 11b sunt deci deja semne ale sfârșitului, chiar dacă unii interpreți (I.H. Marshall, de exemplu) sunt de altă părere.

Anunțarea persecuțiilor (21,12-19)

Deși în Marcu și Matei (24,17-20) persecuțiile și soarta Ierusalimului par să aparțină semnelor sfârșitului, Luca deosebește aceste evenimente de sfârșit, întrucât vor avea loc „înainte de acesta”. „Vor pune mâna pe voi” pare a fi o formulare lucană (cf. 20,19). Doar Luca spune despre discipoli

că vor fi duși în „închisoare”, însă în *Mt* 10,18 se așteaptă de la aceștia să dea „mărturie” în timpul persecuției. După cum vom indica cu privire la 24,48, „a da mărturie” este una dintre funcțiile esențiale ale celor doisprezece în Luca/Fapte. În *Lc* 21,13, termenul *martyrion* se orientează deja spre sensul ulterior al „martiriului”. „Vă vor duce în fața regilor și guvernanților” figurează în aceeași măsură și în Marcu și Matei, însă Luca trebuie să se gândească la *fapte* precise, precum cele pe care le relatează în *Fap* 25-26. Este remarcabil faptul că, în *Lc* 21,15, celor care dau mărturie le este promisă asistența lui Isus însuși, pe când în textele paralele este promisă intervenția Duhului (*In* 14,26; 15,26; 16,8-11). În *Lc* 21,13 se citește (gr.) „aceasta va fi pentru voi o ocazie de a da mărturie” și ar trebui să ne gândim, potrivit unei interpretări, că *martyrion* menționat aici ar servi să-i înfrunte pe persecutori în ziua judecății (cf. *TWNT* 4, 508-510). Este surprinzător faptul că Luca nu menționează aici profeția lui Isus, că mai întâi evanghelia trebuie să fie proclamată „la toate popoarele” (*Mc* 13,10; *Mt* 24,14), în ciuda interesului deosebit al lui Luca pentru misiunea printre păgâni. Explicația ar putea fi schimbarea accentului, de la escatologie la istorie. *Lc* 24,47 va compensa această omisiune.

Lc 21,12-15 are în vedere persecuția. Acum este descris al doilea pericol care îi așteaptă pe discipoli, acela de a fi *trădați* de către propriile familii și prieteni și de a fi urâți de către toți (v. 16-17; cf. 12,52). Ținând cont de faptele istorice, Luca a atenuat puțin termenii descrierii lui Marcu: nu toți cei trădați vor fi duși la moarte, ci un anumit număr, însă „veți fi dușmăniți de toți din cauza numelui meu” este transcris fără modificare din *Mc* 13,13. Matei plasează această frază în discursul misionar (10,22) și din nou, în alt context, în discursul apocaliptic: „Veți fi urâți de toate națiunile din cauza numelui meu” (24,9). Luca repetă fără modificare în v. 18 ceea ce a scris în 12,7 cu privire la vrăbii. Vorbind acum despre discipoli, Isus spune: „Niciun fir de păr de pe capul vostru nu se va pierde”. Această expresie proverbială servește în alte contexte să afirme protejarea de relele fizice (cf. *1Sam* 14,45; *1Rg* 1,52; *Fap* 27,34). După menționarea posibilității morții, *Lc* 21,18 trebuie înțeles, probabil, într-un sens spiritual: deși toate acestea se vor întâmpla, destinul vostru etern nu va fi compromis (cf. *In* 10,28). Unii autori, inclusiv Lagrange, se gândesc la integritatea fizică în înviere. Acest sens este puțin probabil. În loc de „cine va rămâne statornic până la sfârșit, acela va fi mântuit”, Luca scrie: „prin statornicia voastră vă veți mântui sufletele” (21,19). Probabil, evanghelistul însuși a introdus schimbarea, pentru a elimina o ambiguitate: într-adevăr, acum este vorba despre viața veșnică (cf. 9,24; 17,33). Termenul *hupomene*, „răbdare” sau „perseverență”, nu figurează în Evangheliile decât în *Lc* 8,15 și 21,19, însă termenul îi este familiar lui Paul (cf. *Rom* 5,3; *Col* 1,11). Cel care va depăși încercările

persecuțiilor și dușmăniei până la sfârșit, chiar și viața sa temporală, acela cu siguranță va moșteni viața veșnică.

§ 100. ASEDIEREA IERUSALIMULUI: MAREA DISTRUGERE (21,20-24)

²⁰ Când veți vedea Ierusalimul încercuit de armate, atunci să știți că s-a apropiat devastarea lui.

²¹ Cei din Iudeea să fugă în munți, iar cei care se află în mijlocul lui să alerge afară; cei care sunt pe câmp să nu intre în el,

²² pentru că acestea sunt zilele răzbunării ca să se împlinească toate cele scrise.

²³ Vai de cele însărcinate și de cele care alăptează în zilele acelea, căci va fi mare dezastru pe pământ și mânie pentru acest popor.

²⁴ Și vor cădea sub ascuțișul sabiei și vor fi făcuți captivii ai tuturor popoarelor, iar Ierusalimul va fi călcat în picioare de către păgâni, până se vor împlini timpurile păgânilor.

Marcu și Matei anunță doar dărâmarea templului, în câteva texte (*Mc* 13,2; 14,58; *Mt* 23,38; 24,2); și Luca o anunță (13,35; 21,5), însă el accentuează distrugerea Ierusalimului (19,41-44; 21,20-24; 23,28-31). Această accentuare și detaliile furnizate indică, probabil, că el a scris după ce evenimentul a avut loc¹²⁶. Acest lucru l-a determinat să distingă cu claritate distrugerea Ierusalimului de sfârșitul lumii. Nu este necesar să considerăm că distrugerea Ierusalimului reprezintă pentru evanghelist un fapt pur istoric, un eveniment secular, întrucât el o vede ca pe o prefigurare a mai marii calamități a sfârșitului și a judecății universale înseși, după cum *Lc* 21,22.24 pare să sugereze acest lucru (A. GEORGE, p. 340).

În ciuda a ceea ce urmează să fie spus, „Ierusalimul încercuit de armate” nu descrie neapărat un fapt cunoscut, întrucât acesta era modul în care se asediau cetățile în lumea antică. „S-a apropiat devastarea lui” indică foarte clar că aici este vorba despre istoricizarea formulării apocaliptice „urâciunea pustiirii”, pe care o folosește Marcu (13,14) și care este împrumutată din *Dan* 9,27; 11,31; în realitate, romanii au făcut din Ierusalim o *erēmōsis*, „devastare”, ca și predecesorii lor babilonieni (*2Cr* 36,21; *Ier* 4,7). Formularea lucană împiedică asocierea prea strictă a sorții Ierusalimului de calamitățile

¹²⁶ După unii autori, *Lc* 21,20-24 a putut fi scris înainte de anul 70. După cum menționează I.H. MARSHALL (p. 771), T.W. MANSON susținea că în acest pasaj Luca depinde de o tradiție mai veche decât Marcu. Marcu reinterpretase această tradiție în urma tentativei împăratului roman Caligula de a profana templul în anul 40 (*The Sayings of Jesus*, Londra 1949, 328-341). Însă Manson nu este suficient de atent la paralelele din cartea lui Daniel și la contextul apocaliptic al discursului original al lui Isus. Despre *Lc* 21,20-24 și pasajele corespondente, vezi Introducere IV, c. Despre tradiția unei fugi a creștinilor la Pella, vezi J.J. GUNTHER, „The Fate of the Jerusalem Church. The Flight to Pella”, în *Theologische Zeitschrift* 29 (1973), 81-94.

sfârșitului. După I.H. MARSHALL, *Lc* 21,20-24 conține trăsături asemănătoare cu cele din *Lc* 19,41-44 și din 23,28-31. Este puțin probabil ca toate aceste pasaje să provină de sub însuși condeiul lui Luca. Acestea reflectă mai curând un curent dintr-o tradiție prelucană pe care îl putem recunoaște într-un pasaj „Q” păstrat în *Lc* 11,49-51/*Mt* 23,34-36. „Formularea din *Lc* 21,20-24 este temeinic fondată pe *Vechiul Testament* și sugerează faptul că destinul Ierusalimului este comparat cu judecata anterioară aplicată cetății de către babilonieni” (p. 771). Substanța profeției poate face trimitere la Isus, însă în pasaj întâlnim și trăsăturile unei dezvoltări de tip midrașic atribuibile Bisericii.

Și în *Vechiul Testament* găsim recomandarea de a fugi dinaintea unui pericol iminent ce amenință țările sau orașele, aici înțelegând *Gen* 19,15; *Ier* 49,8 și 50,8, însă întâlnim și exemple de fugă în munți în *Ez* 7,16 și în alte pasaje. Munții despre care vorbește Luca se aflau în Transiordania și este interesant să amintim fuga creștinilor la Pella în anul 70 sau puțin mai devreme (vezi n. 124 și observațiile noastre la *Mt* 24,16). În Luca pare a fi recomandată nu o fugă grabnică, ci o detașare totală de bunurile pământesti în vederea sosirii pe neașteptate a zilei Fiului Omului, chiar dacă limbajul folosit se aseamănă cu cel din 21,21.

„Acestea sunt «zilele răzbunării», ca să se împlinească toate cele scrise”. După cum am văzut, în textul de la 4,19, Luca întrerupe citatul din Isaia pentru a nu include și „o zi de răzbunare a Dumnezeuului nostru” (61,2). Însă în *Lc* 21,22 „răzbunarea” este tema care nu are în vedere mântuirea, ci condamnarea Ierusalimului. Vorbind în general, „toate cele scrise” se referă la toate amenințările profeților împotriva Ierusalimului infidel. Se găsesc cu ușurință referințe adecvate ce conțin preziceri despre pedepsele pe care Dumnezeu le va aplica poporului său, de exemplu, *Lev* 26,27-33; *Dt* 28,47-57; *1Rg* 9,6-9; *Mih* 3,12; *Os* 9,6; *Dan* 9,26 și *Sir* 5,9 (cu referire la păcătoși). „Pedepsirea cetății” Ierusalimului a fost deja anunțată în *Ez* 9,1 (LXX), însă paralela cea mai potrivită în limba greacă se află în *Dt* 32,35. „Ca să se împlinească toate cele scrise” este o expresie lucană (cf. și 18,31; 24,44; *Fap* 13,29; 24,14).

Omiterea lui „și” de la începutul lui *Lc* 21,23 și legătura dintre acest verset și cel care urmează demonstrează faptul că, pentru Luca, „a fi însărcinată” în acel moment nu este ca pentru Marcu/Matei o piedică pentru fugă, ci reprezintă o agravare a pedepsei (cf. 23,28-30), sub judecata lui Dumnezeu. Luca omite „rugați-vă ca să nu se întâmple iarna” (*Mc* 13,18), probabil deoarece știa că asediarea cetății a durat mai mult de un an și că faza finală, cea mai dură dintre toate, s-a desfășurat în timpul verii. În 21,23b-24, Luca nu-l urmează deloc pe Marcu, ci o sursă care îi este proprie și care descrie căderea Ierusalimului prin expresii biblice: zi de mare nimicire

(*Sof* 1,15), mânie (*2Mac* 5,20), moarte prin ascuțișul sabiei (*Ios* 6,21; 10,28), captivitatea la alte popoare (*Dt* 28,64; *Ps* 79,1), Ierusalimul călcat în picioare (*Is* 63,18; *Dan* 8,13). Cu alte cuvinte, cetatea lui Dumnezeu (*Ps* 46,5) va fi îngenuncheată de către o națiune păgână. „Până se vor împlini timpurile păgânilor” se poate referi la triumful sau la convertirea acestora. Este dificil să decidem între una și cealaltă, însă, pur și simplu, se mai poate referi la perioada când le va fi predicată evanghelia, după cum *Mc* 13,10 pare să o sugereze. Este totuși probabil ca versetul să conțină și noțiunea unei domnării limitate a păgânilor asupra cetății sfinte și a poporului evreu, după cum în *Mc* 13,20 se vorbește despre scurtarea nenorocirii finale, dar și în alte texte (*Ier* 27,7; *Zah* 8,3-8; *Tob* 14,7; *Dan* 8,13). Este posibil de stabilit o apropiere între *Lc* 11,24 și *Rom* 11,25, „până când vor intra toate națiunile păgâne”, însă textul nostru evanghelic nu prevede vreo convertire a Israelului, spre deosebire de 13,35 (probabil), deoarece *Lc* 21 vorbește despre judecata divină.

§ 101. VENIREA FIULUI OMULUI (21,25-28)

²⁵ Și vor fi semne în soare, în lună și în stele, iar pe pământ popoarele vor fi îngrozite, năucite de vuietul mării și al valurilor.

²⁶ Oamenilor li se va tăia răsuflarea de groază în așteptarea celor care vor veni în lume, căci puterile cerurilor vor fi zguduite.

²⁷ Și atunci îl vor vedea pe Fiul Omului venind pe un nor cu putere și cu mare glorie.

²⁸ Când vor începe să se întâmple acestea, întăriți-vă și ridicați-vă capul pentru că se apropie eliberarea voastră”.

Chiar dacă Marcu nu face o distincție clară, Luca deosebește limpede ceea ce privește căderea Ierusalimului (21,21-24) de semnele care preced venirea Fiului Omului. Semnele cosmice figurează adesea în descrierile profetice și apocaliptice ale intervențiilor lui Dumnezeu, mai ales în cele cu privire la judecată. Sunt formulări stereotipice, aproape clișee, care nu ar trebui să fie însemnate, după cum am spus cu privire la *Mt* 24,29-31. Vezi, de exemplu, textele citate în *Fap* 2,19-20 și *Fap* 6,12-14, la care se pot adăuga *Is* 13,10; *Am* 8,9; *Il* 3-4 și *4Esd* 5,4; 8,63. Aceste agitații cosmice tind să arate că, atunci când Dumnezeu va înceta să o susțină, ordinea creației va fi amenințată, riscând să se prăbușească. Doar Luca menționează efectele semnelor cosmice asupra omenirii. Vuietul mării (*Is* 17,12; *Ps* 65,8) și al valurilor (*Ps* 89,10) se adaugă la dezordinea cerească pentru a provoca o mare neliniște (*Is* 13,8), deoarece tuturor le va fi teamă să nu se piardă în prăpastie. Scriind „căci puterile cerurilor vor fi zguduite” – în Marcu este

un dezastru suplimentar –, Luca este preocupat în mod evident să *explice* originea semnelor, atribuindu-le o interpretare rațională (vezi și 23,45), nefiind mulțumit să le numească simplu ca pe o intervenție miraculoasă din partea lui Dumnezeu (cf. A. GEORGE, p. 144). „Puterile cerurilor” echi-valează cu „oștirea cerului”, o desemnare atât de frecventă a astrelor în *Vechiul Testament* (Is 34,4; 40,26; Ps 33,6). Zguduirea cerurilor, una dintre temele profetice (Ag 2,6.21; Il 4,16; cf. Sir 16,18), este citată într-un mod potrivit ca preludiv la apariția Fiului Omului.

Lc 21,27 urmează îndeaproape Mc 13,26, unde expresia „pe nori” (la plural) depinde de Dan 7,13 (LXX). Ap 1,7 pare să îmbine acest verset cu Zah 12,10. În Dan 7,13 este scris: „ei au văzut” (lit. „văzură”, o acțiune trecută, săvârșită), ceea ce explică textul mai vag: „vor vedea” (o acțiune posibilă, probabilă) din textele sinoptice. „Nor” la singular indică în Lc 21,27 mai curând prezența decât vehiculul (cf. 9,34 și Fap 1,9). „Cu putere și cu mare glorie” (și în Marcu/Matei) se referă la venirea triumfală a lui Cristos ca Fiu al Omului (cf. 1Tes 4,16; 2Tes 1,7), pentru a judeca lumea (Mt 25,31). În Dan 7,13, Fiul Omului înaintea până la Cel vechi de zile, adică Dumnezeu, însă în textele evanghelice este inclusă și o coborâre pe pământ, sau cel puțin o manifestare vizibilă, deși „veți vedea” din Mc 14,52 nu se referă neapărat la cei care se vor afla încă în această lume, însă în Dan 7,14-18 încredințarea împărăției Fiului Omului și sfinților Celui Preaînalt presupune prezența lor în lume.

Luca omite referința (Marcu/Matei) la reuniunea celor aleși, însă s-a făcut aluzie în 17,37 (Mt 24,28) și în pasaje „Q” despre banchetul mesianic (13,28; 14,15-24; cf. 22,30). V. 28 este propriu lui Luca. Mesajul este clar: când aceste semne cosmice („aceste evenimente”; gr: „aceste lucruri”) se vor întâmpla pe pământ și groaza asupra omenirii în general, atunci li se va aduce la cunoștință discipolilor că mântuirea lor se apropie. Ceea ce pentru majoritatea este sentință, pentru unii este mântuire, pentru acel „rest” (vezi 12,32). Paul folosește *apolutrôsis* pentru „răscumpărarea” creștină (1Cor 1,30; Rom 4,22; 8,23), însă în Lc 21,28 este vorba mai curând despre o eliberare din necazuri și asuprire (Ps 11,9; Is 63,4). Vezi și comentariul nostru la Lc 1,68 și 2,38.

§ 102. PARABOLA SMOCHINULUI ȘI ÎNDEMN LA VEGHERE (21,29-38)

²⁹ Și le-a zis o parabolă: „Uitați-vă la smochin și la toți copacii.

³⁰ De îndată ce vedeți că înmuguresc, vedeți de la ei și știți că vara este deja aproape.

³¹ La fel și voi, când veți vedea că acestea se întâmplă, să știți că împărăția lui Dumnezeu este aproape.

³² Adevăr vă spun: nu va trece generația aceasta până când nu se vor fi întâmplat toate.

³³ Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele mele nu vor trece.

³⁴ Aveți grijă de voi înșivă ca nu cumva inimile voastre să se îngreuieze în necumpătare, beție și grijile vieții, iar ziua aceea să se abată asupra voastră pe neașteptate,

³⁵ ca un laț; căci ea va veni asupra tuturor acelor care locuiesc pe fața întregului pământ.

³⁶ Vegheați, așadar, în orice moment și rugați-vă ca să fiți în stare să fugiți de toate cele ce se vor întâmpla și să stați [în picioare] în fața Fiului Omului!"

³⁷ În fiecare zi învăța în templu, iar noaptea ieșea și o petrecea pe Muntele numit al Măslinilor.

³⁸ Și tot poporul venea dis-de-dimineață la el, în templu, ca să-l asculte.

Ultima pericopă din discursul escatologic cuprinde trei părți: prima (v. 29-33) conține parabola smochinului, care ilustrează cu câtă siguranță vor avea loc cele anunțate; în cea de-a doua parte, Isus îi îndeamnă pe discipoli să rămână mereu în stare de veghe și pregătiți (34-36); în ultima parte (37-38), evanghelistul prezintă un rezumat al activității lui Isus în templu și răspunsul favorabil al poporului.

Luca a introdus modificări semnificabile în parabola smochinului, relatată și în *Mc* 13,28 și *Mt* 24,32. Prin introducerea „și le-a zis această parabolă”, Luca separă într-un fel istorisirea de ceea ce o precedă pentru a face din ea o aplicație la toate evenimentele prezise. Adăugarea „și la toți copacii” (gr.) trebuie să fi fost făcută în vederea cititorilor non-palestinieni, însă comparația își pierde astfel din precizie, întrucât nu toți arborii sunt în același fel vestitori ai verii. Schimbarea cea mai semnificativă are loc în v. 31, unde „împărăția lui Dumnezeu este aproape” înlocuiește expresia „el (Fiul Omului) este aproape” din *Mc* 13,29. „Împărăția lui Dumnezeu”, scrie Ch.E. CARLSTON, „este în acest moment dezescatologizată, în conformitate cu tendința lui Luca de a socoti împărăția mai curând în termenii predicării creștine decât ai evenimentului care se apropie” (p. 82). Mai este posibilă și o altă explicație. Lui Luca îi place să identifice împărăția cu Isus și cu prezența sa, cu rezultatul că el o vede realizată fie în timpul ministerului public (17,21), fie în viitor, prin venirea Fiului Omului (21,31). Din acest motiv, împărăția lui Dumnezeu este reprezentată în Luca ca viitor, și nu ca viitor apropiat (A. GEORGE, p. 306). Asupra acestui subiect, vezi și comentariul la 19,11.

„Nu va trece generația aceasta până când nu se vor fi împlinit toate” (v. 32). Luca împrumută această mărturisire din Marcu, probabil *pentru a sublinia siguranța că evenimentele prevestite vor avea loc* – Luca accentuează rolul profetic al lui Cristos –, și nu pentru a face speculații cu privire la timpul împlinirii. După cum am explicat în privința textului din *Mt* 24,34, este posibil să înțelegem expresia „generația aceasta” pe care a rostit-o Isus ca desemnând mai curând o categorie de oameni (cf. *Lc* 16,8), chiar și

„omenirea în general” (H. CONZELMANN, p. 105, n. 2), decât pe contemporanii lui Cristos. Într-adevăr, acest lucru este valabil pentru versiunea lui Luca, ce cu siguranță nu vede sfârșitul ca fiind iminent. Deci nu este necesar să presupunem că „toate” se referă doar la căderea Ierusalimului. Din v. 33 reiese cu claritate faptul că accentul cade pe împlinire; este mai ușor ca cerul și pământul să piară (cf. 16,17) decât să nu se împlinească profețiile.

Urmează îndemnul la veghere (v. 33-36). Chiar și în alt discurs apocaliptic întâlnim avertismente cu privire la lipsa pregătirii (17,26-37) și un îndemn la rugăciune (18,1). Parabolele despre veghere (12,36-48) aparțin unui context asemănător. C.H. DODD a demonstrat că un fundament catehetic comun constituie fondul pentru *Lc* 21,34-46 și *1Tes* 5,2-10 (*More New Testament Studies*, p. 19-21). De fapt, este atât de evident faptul că în această secțiune Luca nu face decât să dezvolte anumite pasaje precum *Mc* 13,33-37. Deja în explicarea parabolei semănătorului, Isus a atras atenția asupra pericolului distragerii atenției de la cuvântul lui Dumnezeu (cf. 8,14). Un avertisment împotriva beției cu siguranță nu trebuie exclus din v. 34, „însă principala intenție este metaforică, un avertisment la adresa discipolilor de a nu cădea pradă atracțiilor otrăvitoare ale lumii păcătoase” (I.H. MARSHALL, p. 782). „Ziua aceea” figura în 10,12 și 17,31 pentru apariția Fiului Omului. „Ca un laț” poate fi folosit sub influența unor pasaje din *Vechiul Testament*, precum *Ps* 69,23, citat în *Rom* 11,9 (vezi și *1Tim* 3,7; 6,9; *2Tim* 2,26, „lațul diavolului”). Într-un context asemănător, Paul scrisese: „Însă voi, fraților, nu sunteți în întuneric, pentru ca ziua aceea să nu vă surprindă ca un hoț” (*1Tes* 5,4; compară *Lc* 12,39; *Mt* 24,42).

Necesitatea rugăciunii perseverente (în stare de veghe) este o trăsătură tipic lukană (cf. 6,12 și 18,1). „Ca să puteți scăpa de toate” (21,36) surprinde oarecum prin faptul că se folosește după v. 35. În *1Tes* 5,3, același termen *ekphugein* este folosit într-un context asemănător, pentru a spune că în general este imposibil ca cineva „să scape”. Sensul din *Lc* 21,36 trebuie să se asemeze cu cel din 21,8: garanție spirituală pentru adevărații discipoli „că vor scăpa de distrugerea veșnică care-i va lovi pe cei răi” (N. GELDENHUYS, p. 545). Texte precum *Mt* 25,32; 27,11; *1Tes* 2,19; 3,13 sugerează o interpretare potrivit căreia discipolii vor rămâne înaintea Fiului Omului ca în fața unui judecător, însă, spre deosebire de cei răi, ei vor fi repuși în drepturi. Luând atitudine față de o opinie contrară, vehiculată deseori: „Dacă se acceptă principiul că neautenticitatea trebuie demonstrată mai degrabă decât autenticitatea”, C. COLPE scrie referitor la 21,36: „acest cuvânt trebuie atribuit lui Isus” (*TWNT* 8, p. 437).

În 19,47, Luca a scris că Isus învăța „în fiecare zi” în templu; în 21,37 spune că el învăța în fiecare zi în templu, deși își petrecea noaptea pe Muntele Măslinilor. Este posibil ca Luca să fi confundat aici puțin Ghetsemani

cu Betania (cf. *In* 18,2 și *Lc* 22,39). După cum am notat deja cu referire la 19,48, Luca subliniază starea de spirit bună (disponibilitatea) a poporului, pe care îl prezintă ca *laos*, mai ales în relatarea ultimelor zile la Ierusalim. În aceeași măsură el accentuează vina conducătorilor iudei și exaltă succesul lui Isus ca predicator și învățător al doctrinei (vezi și 18,43; 20,19). Luca n-ar fi putut scrie ceea ce întâlnim în *Mt* 27,25 despre consimțământul „întregului popor” la condamnarea lui Isus. Prin epilogul său (21,37-38), Luca nu încheie doar discursul escatologic, dar și întreaga activitate publică a lui Isus. Ultimele sale zile la Ierusalim le va petrece retrăgându-se cu discipolii săi, sau ca prizonier, așteptându-și condamnarea ori execuția.

A ȘAISPREZECEA SECȚIUNE: CINA PASCALĂ (22,1-38)

§ 103. COMLOTUL ȘI TRĂDAREA (22,1-6)

¹ Se apropia sărbătoarea Azimelor, numită Paște.

² Arhiereii și cărturarii căutau cum să-l omoare, dar se temeau de popor.

³ Atunci Satana a intrat în Iuda, numit Iscarioteanul, care era din numărul celor doisprezece.

⁴ El a mers și s-a înțelea cu arhiereii și comandanții gărzilor cum să-l dea pe mâna lor.

⁵ Ei s-au bucurat și au căzut de acord să-i dea arginți.

⁶ El a consimțit și căuta momentul potrivit ca să-l dea pe mâna lor, fără [știrea] mulțimii.

Ultimele trei secțiuni din relatarea lui Luca urmează cursul evenimentelor pe care îl întâlnim și în Marcu: ultima cină, agonia și arestarea în grădină, procesul, răstignirea, înmormântarea, urmată de apariții și de înălțare, proprie lui Luca. În contextul acestui cadru, cea de-a treia Evanghelie introduce schimbări și adăugiri ce urmăresc, mai ales, cuvintele lui Isus din cadrul cinei, transferul procesului iudaic de la noapte la dimineață, rolul lui Irod, semnul morții lui Isus, episodul de la Emaus și înălțarea. Vom examina mai detaliat pasajele proprii lui Luca și îl vom trimite pe cititor la *Matthieu* pentru ceea ce este comun celei dintâi și celei de-a treia Evanghelii.

În prima pericopă din a șaisprezecea secțiune se relatează cum „arhiereii și cărturarii” (Marcu/Luca, în Matei „arhiereii și bătrânii”) căutau să-l aresteze pe Isus, în momentul în care Iuda s-a oferit să-l dea pe mâinile lor. Această intervenție influențase, desigur, decizia lor de a trece imediat la executarea unui plan pe care îl concepuseră cu câteva zile înainte (19,47). Este posibil ca evangheliștii, inclusiv Marcu, să fi adăugat la istoria originală a pătimirii unele detalii despre mișcările lui Iuda, despre care ei nu

aveau decât informații incomplete. În timpul lui Isus, sărbătoarea *Paștelui* nu se distingea net de sărbătoarea *Azimelor*, deși la origine cea din urmă dura șapte zile, de pe 15 până pe 21 Nisan (cf. *Dt* 16,8), în vreme ce *pascha*, *Paștele*, se celebra pe 14/15 Nisan. *Mt* 26,2, mult mai corect, nu menționează decât Paștele, în timp ce Marcu scrie că „peste două zile aveau să fie *Paștele* și *Azimele*” (14,1). Totuși, mai târziu, în 14,12 el identifică virtual cele două sărbători, precum face Luca în 22,1 și 22,7. Luca nu specifică, precum o face Marcu, că arhieriei ezitau să îl aresteze pe Isus în timpul sărbătorii, de frica unei tulburări din partea poporului, însă repetă mai curând că aceștia „se temeau de popor” (22,2; 20,19).

Luca nu pomeniște despre ungerea din Betania, care în Marcu și Matei figurează în acest moment. Tăcerea sa trebuie explicată prin faptul că Evanghelia sa conține episodul păcătoasei convertite care îi unge picioarele lui Isus (7,36-50). Mai mult, cititorii greco-romani ai lui Luca n-ar fi sesizat decât cu dificultate semnificația ungerii simbolice din Betania (cf. *Mt* 26,6-13). Pe de altă parte, doar Luca afirmă că „Satana a intrat în Iuda, numit Iscarioteanul”. Această notă se află în armonie cu afirmația anterioară a evanghelistului, potrivit căreia diavolul, după ce l-a ispitit pe Isus, „s-a îndepărtat de la el pentru un anumit timp” (4,13). Putem crede că această adăugare din partea lui Luca a fost influențată de către o tradiție care-și găsește expresia și în *In* 13,27, unde este scris că, în momentul în care Iuda a primit frântura oferită de Isus, „Satana a intrat în el” (vezi și *In* 13,2 și, în continuare, *Lc* 22,31). Este un fapt cunoscut acela că Luca se apropie de Ioan, mai ales în povestirea pămîirii. Atribuirea unui rol direct Satanei în trădarea lui Iuda reflectă dificultatea pe care a avut-o Biserica primară în a înțelege că unul dintre cei doisprezece a fost în stare să comită o astfel de faptă. Pe de altă parte, doar Luca spune despre Isus însuși că a văzut începutul pămîirii ca fiind ora „puterii întunericului” (doar *Lc* 22,53). Când Luca scrie că Iuda figura printre cei doisprezece, în loc de expresia „unul din cei doisprezece” (Marcu), probabil a urmărit să sugereze că trădătorul nu a fost niciodată un adevărat discipol, la același nivel ca și ceilalți. În Marcu/Matei, Iuda s-a înțeles cu „arhierii”. Luca îi adaugă și pe „comandanții gărzilor”. Acești *stratêgoi* trebuiau să servească drept poliție a templului și constituiau funcționarii potriviți pentru a organiza o arestare (cf. 22,52). Luca îl urmează pe Marcu când spune că conducătorii evreilor s-au bucurat de inițiativa lui Iuda și i-au promis să-i dăruiască bani. Nu ni se pare necesar să ne referim aici la texte din *Vechiul Testament* ce pomenesc despre dușmanii celui drept ce se bucură de căderea acestuia (cf. *Ps* 35,19.24). Notița este mai mult istorică: oferta lui Iuda a fost cu totul neașteptată și a simplificat enorm problema (A. PLUMMER, p. 491). Întrebarea lui Iuda din *Mt* 26,15, „Ce-mi dați ca eu să-l dau [pe mâna] voastră?”, servește pentru a introduce

menționarea unei sume stabilite pentru trădare, pentru a pregăti includerea unui citat despre împlinire în 27,9.

§ 104. ISUS ÎI TRIMITE PE PETRU ȘI PE IOAN SĂ PREGĂTEASCĂ PAȘTELE (22,7-13)

⁷ A sosit, deci, ziua Azimelor în care trebuia jertfit Paștele.

⁸ I-a trimis pe Petru și pe Ioan, spunându-le: „Mergeți și pregătiți Paștele ca să mâncăm”.

⁹ Ei i-au zis: „Unde vrei să pregătim?”

¹⁰ El le-a răspuns: „Iată, când veți intra în cetate, veți întâlni un om ducând un urcior cu apă. Mergeti după el în casa în care va intra

¹¹ și spuneți stăpânului casei: Învățătorul zice: «Unde este camera în care să mâncăm Paștele cu discipolii mei?»

¹² Iar el vă va arăta o încăpere mare, la etaj, aranjată; acolo să pregătiți”.

¹³ Plecând deci, au găsit așa cum le-a spus și au pregătit *Paștele*.

În cei trei sinoptici, episodul pregătirii *Paștelui* are multe trăsături în comun cu intrarea mesianică în Ierusalim (cf. *Lc* 19,29-36). Nu este un motiv suficient pentru a presupune că este vorba despre „scene ideale” cu puțin fundament în istorie. Totuși, putem conchide că faptele sunt relatate după un model stabilit, ce diferă lejer de la Marcu/Luca la Matei.

„În prima zi a *Azimelor*” din *Mc* 14,12 devine în Luca „ziua *Azimelor*”, însă ceea ce urmează indică faptul că această formulare se referă tot la 14 Nisan. Însă pentru Ioan Isus a murit în ziua *Pregătirii Paștelui* (19,14), deci pe 14 Nisan. Despre aceste divergențe cronologice, vezi *Matthieu*, p. 341 ș.u. În Luca, Isus este cel care ia inițiativa de a fi pregătit *Paștele*, după cum a fost cazul și pentru intrarea mesianică (19,29); doar Luca îi numește pe cei doi discipoli, Petru și Ioan, probabil pentru rolul important pe care cei doi discipoli îl jucau în Biserica primară, după cartea *Faptelor* (31,1.11; 8,14). Din cauza unei mari afleuțe de pelerini în această perioadă, nu era lucru ușor să se găsească o sală pentru un grup de persoane la Ierusalim. Este posibil să se fi încheiat dinainte un acord cu proprietarul locului. Acum sosise momentul să fie pregătit totul pentru celebrarea ritului.

Probabil instrucțiunile *voalate* urmăreau să fie păstrat secret locul reuniunii până în ultimul moment. În Matei discipolii află cine este proprietarul, întrucât rolul lor este „să facă tot ce le-a fost poruncit” (26,19), ca și în cazul intrării mesianice (21,6). Acest aspect se află în relație cu importanța pe care Matei o dă vocației discipolului. Însă în Marcu/Luca Isus se comportă ca un clarvăzător sau ca un văzător (*ISam* 8,9), iar discipolii „au găsit (totul) așa cum le-a spus” (gr. *Lc* 22,13), după cum a fost cazul și cu ocazia precedentă (19,32). „Un om ducând un urcior cu apă” nu era dificil

de identificat, chiar și pe o stradă aglomerată, întrucât era un lucru neobișnuit ca un bărbat să ducă apă *într-un urcior*, aceasta fiind sarcina femeilor. Acest semn de identificare putea fi stabilit dinainte, însă textele evanghelice nu sugerează acest aspect. În *Lc* 19,31, Isus este identificat cu *ho Kyrios*, stăpânul sau (adevăratul) proprietar al măgarului pe care îl va încăleca în calitate de rege. Însă în *Lc* 22,11 figurează *didaskalos*, maestru care învață, titlu mai potrivit pentru ceea ce urmează și care sugerează că proprietarul sălii era un discipol. Marcu și Luca descriu locul reuniunii ca fiind „o încăpere mare, la etaj, aranjată”. Aceasta trebuie să fi fost „camera suplimentară construită pe acoperișul plat al unei case palestiniene tipice” (I.H. MARSHALL, p. 729). Nu există niciun fundament pentru a identifica acest *anagaion*, „cameră la etaj”, cu *hyperôon* din *Fap* 1,13, deoarece chiar Luca folosește pentru aceste locuri două cuvinte diferite. Totuși, este adevărat că în 22,12 Luca depinde de Marcu.

Cei trei sinoptici coincid când spun că discipolii trimiși „au pregătit *Paștele*”. Deci, pentru ei, ultima Cină trebuie să fie o masă pascală, chiar dacă din nicio indicație nu se poate deduce că de fapt a fost mâncat un miel pascal. În Marcu, urmat de Matei, este menționată „o masă”, dar nu este descrisă; însă sunt prezentate mai detaliat trei episoade: Isus anunță trădarea lui Iuda, instituie Euharistia, iar în drum spre Ghetsemani prezice că discipolii se vor „scandaliza” și că Petru își va renega Învățătorul (14,17-31). Luca amintește și aceste evenimente, însă le adaugă din propria sursă, după cum vom vedea, păstrând mai multe aspecte ale mesei pascale. Vezi pasajul din „De la Pâques à l'Eucharistie” în *Matthew*, p. 868-872, sau *Matteo*, p. 992-997, și mai pe scurt în *Matteo*, p. 346-349. În următoarele trei pericope vom examina, mai ales, modificările și adăugirile lui Luca în raport cu Marcu.

§ 105. ULTIMA CINĂ (22,14-20)

¹⁴ Când a venit ceasul, s-a așezat la masă împreună cu apostolii.

¹⁵ Și le-a spus: „Atât de mult am dorit să mănânc Paștele acesta cu voi înainte de pătimirea mea.

¹⁶ Căci vă spun că nu-l voi mai mânca până când nu se va împlini în împărăția lui Dumnezeu”.

¹⁷ Și, luând potirul, a mulțumit și a spus: „Luați acesta și împărțiți între voi!

¹⁸ Căci vă spun că nu voi mai bea de acum din rodul viței până când va veni împărăția lui Dumnezeu”.

¹⁹ Și, luând pâinea, a mulțumit, a frânt-o și le-a dat-o, spunând: „Acesta este trupul meu dăruit pentru voi. Faceți aceasta în amintirea mea”.

²⁰ La fel a făcut cu potirul, după cină, zicând: „Acest potir este noua alianță în sângele meu, vărsat pentru voi.

În raport cu planul textului lui Marcu amintit mai sus, apar imediat următoarele schimbări. Anunțul trădării lui Iuda vine mai târziu în *Lc* (v. 21-23), după cuvintele adiționale ale lui Isus urmate de cuvintele euharistice. „Scandalizarea” tuturor discipolilor nu este prezisă, însă îi îndeamnă mai curând să fie dispuși să servească decât să comande (24-30). Apoi este anunțată renegarea lui Petru și urmează o ultimă înștiințare despre încercarea și lupta ce se apropie (31-38). Doar Isus părăsește locul Cinei pentru a se îndrepta spre Ghetsemani și niciunul dintre cuvintele spuse de el pe drum nu este menționat. În aceste pasaje nu toate cuvintele se referă la Euharistie. Acest aspect i-a determinat pe unii autori să identifice două tradiții diferite, pe care fie evanghelistul, fie sursa lui le-au combinat, dintre care una, ca în *In* 13-17, nu conținea nicio referință directă la Euharistie, ci doar relatarea unei mese de despărțire (*Lc* 22,15-18.24-30.35-38). Unii interpreți oferă totuși explicații divergente despre aceste aspecte. De exemplu, unii spun că relatarea euharistică este timpurie; pentru alții, tocmai acesta este textul pascal. „Pentru H. SCHÜRMANN (*Einsetzungsbericht*, p. 133-150), episodul euharistic a fost compus ca un appendice la «prezentarea pascală», pentru a lămuri ceea ce era neclar, pe baza vechii tradiții, și care a fost adăugat pentru a forma o singură unitate” (I.H. MARSHALL, p. 793).

Prezentarea pascală (22,14-18)

„Când a venit ceasul” ar putea fi pentru Luca o referință la evenimentele prestabilite prin decret divin (cf. 22,55), puțin asemănător „ceasului” de la Ioan (17,1). Și Matei și Luca spun că Isus s-a așezat la masă, în timp ce *Mc* doar presupune aceasta prin expresia „în timp ce stăteau la masă” (14,18). „Împreună cu cei doisprezece discipoli” din prima Evanghelie (*Mt* 26,20) nu ne surprinde, și nici „împreună cu discipolii” (Luca), deoarece aceștia erau și apostoli și discipoli (cf. 6,13). Matei și Luca accentuează proeminența lui Isus, mai mult decât *Mc* 14,17.

Următoarele versete (22,15-18), proprii lui Luca, identifică în mod clar cina cu masa pascală și subliniază faptul că va fi ultima masă a lui Isus înaintea morții sale. Termenul grec *to pascha* (BL „acest Paște”) se referă direct la mielul pascal (cf. *1Cor* 5,7), însă indirect indică în mod evident și masa de Paște, și aceasta trebuia să ocupe primul loc în gândirea lui Isus: masa de despărțire cu discipolii. Verbul *pathein* semnifică inițial „a suferi” (ca și în „patologie”), însă mai poate include, cum este cazul aici, și însăși moartea. Verbul *paschein*, de la aceeași rădăcină *pascha*, înseamnă „a suferi” în *Mt* 17,21 (vezi comentariul nostru la acest verset și la *Mt* 16,21). Formularea din *Lc* 22,16 îi determină pe unii autori să afirme că Isus n-a mâncat

deloc în timpul cinei pascale. Din cauza v. 15 este mai sigur să presupunem că Isus a participat la masă cu discipolii săi. În alte manuscrise se poate citi: „eu nu îl voi mânca din nou”, ceea ce îi conferă și un sens mai clar.

Sunt propuse diferite interpretări la *Lc* 22,16b. Pare mai de preferat să se înțeleagă că *Paștele*, la origine un memorial al exodului (cf. *Ex* 12), ar fi prezentat aici ca o prefigurare profetică, *typos* al mesei mesianice sau al banchetului poporului lui Dumnezeu la mântuirea finală (TOB). *Paștele*, Euharistia și banchetul în împărăție corespund în Luca la trei momente-cheie din istoria sfântă (A. GEORGE, p. 293). În același v. 16, „împărăția lui Dumnezeu” este înțeleasă ca o realitate viitoare definitivă. Pentru Luca, *Paștele* iudaic își află împlinirea în împărăția lui Dumnezeu pe care a predicat-o Isus și care a intrat în faza ei definitivă odată cu moartea și ridicarea sa în glorie.

Fără îndoială, potirul menționat în *Lc* 22,17 era unul din cele patru, probabil al treilea, din cele folosite la masa pascălă iudaică. Acesta este împărțit între apostoli, însă nu este potirul euharistic, care va fi amintit în prezentarea euharistică după ridicarea pâinii, probabil pornind de la altă sursă. Cuvântul din v. 18 are multe în comun cu v. 16, însă acum este vorba despre băutură, și nu despre mâncare, iar împărăția lui Dumnezeu nu apare doar ca un simplu loc, ci ca stăpânire supremă a lui Dumnezeu, ce trebuie să se manifeste pe deplin la sfârșitul timpurilor. Este o variație a cuvântului menționat în Marcu: „Adevăr vă spun că nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea când îl voi bea nou în împărăția lui Dumnezeu” (14,25; cf. *Mt* 26,29). Aici accentul cade pe vinul „nou”, care reprezintă adesea economia creștină a mântuirii (cf. *Lc* 5,36-39). Prezența în *Lc* 22,18 a conjuncției „până când” în expresia „până când va veni împărăția lui Dumnezeu” ar putea face trimitere la o tradiție mai veche, reprezentată, probabil, și în „până când va veni” din *1Cor* 11,26.

Relatarea euharistică (22,19-20)

Aproape toate edițiile catolice și majoritatea celor mai recente ediții ale *Noului Testament* urmează *versiunea mai lungă* a povestirii instituirii Euharistiei după Luca. Totuși, textul occidental (latin) și un manuscris grec se opresc la „acesta este trupul meu” din v. 19. Cei care apără originalitatea textului scurt se sprijină pe două argumente principale: 1) este dificil de explicat de ce anume *Lc* 22,19b-20 ar fi fost omis dintr-un text original mai lung; 2) este atât de evident faptul că adăugirile au fost făcute pentru a armoniza textul lui Luca cu *Mc* 14,22-44 și *1Cor* 11,23-25. Contrar acestei opinii, se observă: 1) *Lc* 22,19b-20 nu pare să depindă direct de celelalte două texte, însă pare să se bazeze pe o veche tradiție independentă; 2) oprirea bruscă după „acesta este trupul meu” fără „dăruit pentru voi” (absent în

Marcu și Matei), sau cel puțin fără cuvântul asupra potirului, produce un text incomplet și dificil de înțeles; 3) omiterea cuvântului asupra potirului poate fi atribuită unui copist care a înțeles greșit v. 17 ca fiind cuvântul de consacrare asupra potirului; sau a fost omis întrucât era prea diferit de Matei și Marcu. Tocmai aici încep în mod precis dezacordurile (A. GEORGE, p. 191). Deci ar trebui preferat textul lung. Acesta a trebuit să facă parte din *Evangelia lui Luca* încă de la început. Dacă este cazul, n-ar părea rațional să se susțină că relatarea pascală exista inițial separat, fără relația ce are legătură cu instituirea Euharistiei. O argumentare detaliată în favoarea textului lung se poate citi în J. JEREMIAS, *La dernière Cène: les paroles de Jésus* (Paris 1972), p. 164-190, și în H. SCHÜRMANN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Düsseldorf 1968), p. 159-192. În cea mai recentă lucrare a sa, I.H. MARSHALL susține că cel puțin în formă relatările sinoptice despre Euharistie nu sunt fundamentale liturgice și nu sunt inserții care au înlocuit relatări mai vechi; ci sunt relatări istorice, pe baza formulărilor liturgice pe care le găsim în Paul (*Last Supper and Lord's Supper*, Grand Rapids 1981, p. 35).

Este important să facem deosebire între „ultima cină” celebrată de Isus cu discipolii săi și „cina Domnului”, care foarte curând în Biserică va comemora ultima cină (vezi *1Cor* 11,20). Nu vom prezenta din nou un studiu detaliat al cuvintelor euharistice (cf. *Matthieu*, p. 343-349). Ar fi suficient să adăugăm aici observațiile referitoare la textul lui Luca. Îndeosebi este de remarcat adăugarea „dăruit pentru voi” în continuare la „acesta este trupul meu”. Absentă în Matei/Marcu, această referință are o paralelă parțială în „care (este) pentru voi” din *1Cor* 11,24 și a putut fi adoptată pentru a face pereche cu relativa „vărsat pentru voi”, unit cu invocația asupra potirului (*Lc* 22,20). *Didamenon*, „dăruit”, se referă la darul vieții, ca în *Mc* 10,45, *logion* al răscumpărării, pe care Luca nu îl amintește. Ideea se regăsește în *In* 10,11, însă este folosit un alt verb. „Pentru voi”, în loc de „pentru mulți” (*Mc* 14,24/*Mt* 26,28), putea depinde de întrebuintarea liturgică, unde „voi” semnifică participanții la Euharistie.

Expresia „faceți aceasta în amintirea mea” încheie în Paul fiecare dintre cele două invocări de consacrare, iar *1Cor* 11,25 explică faptul că repetarea ritualului va servi pentru „a anunța” moartea Domnului, până ce el va veni. Deși porunca de a îndeplini ritualul este absentă în Marcu/Matei, există toate motivele să credem că în substanță ea face trimitere la Isus însuși, de vreme ce este relatată de două tradiții separate. Marcu a omis porunca, deoarece era evident pentru cititorii creștini că ultima cină a fost reprodusă în celebrarea euharistică. Din partea sa, Paul descrie cina Domnului, care includea porunca de a îndeplini ritualul¹²⁷.

¹²⁷ C. GIRUADO a încercat recent, într-un mod interesant, să plaseze ultima cină în raport cu Paștele ebraic, cu sacrificiul de pe Calvar și cu ritualul euharistic al Bisericii, în *Rassegna*

Introducerea din Luca la invocarea asupra potirului se aseamănă foarte mult cu cea din *1Cor* 11,25, prin folosirea acelorași cuvinte *hōsautōs meta to deipnēsai*, „la fel a făcut după cină”. Ordinea cuvintelor din Luca pare să indice că introducerea este prelucrată și probabil mai originală decât lunga introducere din Marcu, care a putut fi influențată de liturgie. „După cină” indică faptul că, cel puțin pentru o anumită perioadă, masa pascală sau comună separa ritualul euharistic în două părți, însă, după cum sugerează și textul din Marcu/Matei, cele două cuvinte au fost reunite curând pentru a descrie ritualul ca o singură acțiune. La aceeași ultimă cină, al doilea cuvânt de consacrare trebuie să fi fost pronunțat asupra celui de-al treilea potir din ritualul de *Paște*. În timp ce în Marcu/Matei *touto*, „acesta” desemnează vinul din potir ca fiind sângele lui Isus (ce va fi) vărsat prin jertfa sa, în Luca/*Paul* pronumele se referă la „potirul (cu conținutul său) care este simbolul noii alianțe subliniat prin sângele lui Isus vărsat pentru discipoli” (I.H. MARSHALL, p. 805 ș.u.). Și J. JEREMIAS (*op. cit.*, p. 205-218) și H. SCHÜRMANN (*op. cit.*, p. 94-112) prezintă argumente pertinente pentru a apăra prioritatea textului din Marcu, respectiv Luca. Absența simetriei din textul lui Luca ar indica o versiune mai veche. Pe de altă parte, textul din Luca ar fi fost redactat într-un al doilea moment pentru a evita să se spună că creștinii beau sânge. Invocarea asupra potirului se referă în Marcu/Matei la alianța lui Moise (*Ex* 24,8), pe când în Luca/*Paul* este vorba mai curând despre „noua alianță” din *Ier* 31,31.

În Marcu și Matei sângele este descris ca fiind „vărsat pentru mulți”; expresia „pentru mulți” constituie o aluzie clară la *Is* 53, unde fraza apare de mai multe ori. Schimbarea „pentru voi” în Luca/*Paul* ar putea să provină din întrebuintarea liturgică, după cum am mai spus, însă în Luca schimbarea ar putea fi intenționată, întrucât el evită adesea să prezinte moartea lui Cristos în termenii răscumpărării prin jertfă (cf. *Introducere* IV, b, 2). Trebuie să notăm că moartea Slujitorului, adesea prezentată ca „martiriu”, este descrisă în termenii unei jertfe în originalul ebraic (*Is* 53,10). Totuși, Luca spune împreună cu tradiția comună că moartea lui Isus se află într-adevăr la originea mântuirii creștine. În 22,20 nu face decât să repete o formulă care o atestă, deoarece în v. 19 a adăugat cuvintele „dăruit pentru voi” la invocarea asupra pâinii. Luca și Paul afirmă că moartea lui Isus stabilește o alianță ce leagă un nou popor al lui Dumnezeu. Acest lucru vrea să spună că Luca înțelege moartea lui Isus în termenii unui sacrificiu pentru alianță (A. GEORGE, p. 206). Vezi și mai înainte 22,29.

di Teologia, 1983, p. 385-402, unde autorul reia o secțiune din lucrarea sa *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Anal. Bibl. 82, Roma 1981. Se poate citi o versiune prescurtată în limba engleză a articolului *Rassegna di Teologia* în *Religious Studies Bulletin* 1984, p. 154-159, unde se găsesc numeroase referințe la alte studii recente despre Cină și Euharistie.

§ 106. DENUNȚAREA TRĂDĂTORULUI, RĂSPATA PROMISĂ DISCIPOLILOR (22,21-30)

- ²¹ Dar iată, mâna celui care mă va trădează este cu mine pe masă,
²² căci Fiul Omului merge după cum a fost stabilit, dar vai acelui om prin care este trădat!”
²³ Atunci ei au început să se întrebe unii pe alții, care dintre ei ar fi cel ce avea să o facă.
²⁴ S-a iscat între ei o neînțelegere: care dintre ei ar putea fi socotit cel mai mare.
²⁵ Dar el le-a zis: „Regii neamurilor domină peste ele, iar cei care-și exercită autoritatea asupra lor sunt numiți binefăcători.
²⁶ Însă voi nu fiți așa, dar cel mai mare dintre voi să devină ca cel mai tânăr, iar cel care conduce, precum cel care slujește.
²⁷ Căci cine este mai mare: cel care stă la masă sau cel care servește? Oare nu cel care stă la masă? Însă eu sunt în mijlocul vostru ca unul care slujește.
²⁸ Voi sunteți cei care ați rămas cu mine în încercările mele.
²⁹ Și eu rânduiesc pentru voi o împărăție, așa cum Tatăl a rânduit pentru mine;
³⁰ ca să mâncați și să beți la masă cu mine în împărăția mea și să vă așezați pe tronuri judecând cele douăsprezece triburi ale lui Israel.

În Marcu și Matei se găsesc paralele pentru această pericopă, mai ales la v. 24-26. Celelalte versete sunt proprii lui Luca, chiar dacă le putem găsi o corespondență în alte Evanghelii, după cum vom vedea.

În Marcu trădarea este anunțată, „în timp ce stăteau la masă”, în acești termeni: „Adevăr vă spun: unul dintre voi, care mănâncă cu mine, mă va trăda” (14,18). Luca plasează acest anunț după instituirea Euharistiei, iar acest fapt presupune că Iuda primise sacramentul. În cea de-a patra Evanghelie, trădătorul părăsește sala după ce primise îmbucătura care a servit la identificarea lui (13,36). Stricta legătură pe care o găsim în Luca între cuvintele euharistice și anunțul trădării sugerează probabil că însăși prezența la masă a Domnului nu este o garanție împotriva apostaziei (cf. I.H. MARSHALL, p. 807), însă denunțarea lui Iuda, din punct de vedere istoric, pare mai bine plasată la sfârșitul mesei decât la început. „Mâna” din v. 21, pentru a desemna acțiunea unei persoane, indică, probabil, un „semitism” (cf. *1Sam* 24,12), cu toate că expresia subliniază aici faptul că Iuda se află „la masă” cu Isus (cf. *Ps* 41,10). „Fiul Omului” din același verset cu siguranță îl desemnează pe Isus însuși; în contrast cu „acel om” din v. 22b, titlul pare să reflecte formularea originală. Destinul lui Isus este deja fixat, după cum Luca relatează adesea (cf. *Introdúcere* IV, b, 2), însă responsabilitatea trădătorului rămâne majoră. „Vai acelui om” primește în ceilalți doi sinoptici o formulare mai precisă: „ar fi mai bine pentru omul acela dacă nu s-ar fi născut” (*Mc* 14,21; *Mt* 26,24). Folosirea în *Lc* 22,23 (cf. *In* 13,22) a unei întrebări indirecte în locul uneia directe (*Mc* 14,19) dezvăluie o redactare

lucană, însă textul v. 21-23 este atât de diferit de cel din Marcu, încât poate proveni dintr-o altă sursă, pe care Marcu a putut să o folosească independent. Comparate cu *In* 14-5, instrucțiunile date discipolilor care urmează în Luca sunt mult mai scurte și mai diferite, însă corespund până la un anumit punct cu pasajele din Ioan.

Cei mai mari trebuie să slujească (22,24-27)

Pasajul paralel din ceilalți sinoptici vine ca un răspuns la cererea nemărturisită a unui loc de onoare în viitoarea împărăție a lui Cristos (*Mc* 10,42-45; *Mt* 20,25-28), episod la care Luca nu face referire (cf. 9,46). În *Mt* 23,1-11, căutarea onorurilor și a primelor locuri este atribuită fariseilor, iar în *Mc* 12,38-40, cărturarilor (cf. *Lc* 20,45-47). Faptul că acest avertisment de a nu căuta onoruri își află o expresie atât de variată în Evanghelii și în întreg *Noul Testament* arată că răspundea unei nevoi în Biserica primară. Nu se poate nega că învățătura ar putea să aplece și astăzi o aplicație, în modul de a recunoaște slujirile membrilor merituosi ai clerului. Alte pasaje din *Noul Testament* îi pun în gardă pe conducătorii Bisericii împotriva ispitei de a exercita asupra credincioșilor un fel de dominare spirituală (*1Pt* 5,3; *2Cor* 1,24).

Isus nu dă o soluție directă controverselor cu privire la cel mai mare dintre discipoli, însă îi avertizează că trebuie să evite să o facă pe regele, să domine lumea, în detrimentul demnității lor. Oricine este numit să exercite autoritatea trebuie să o facă cu toată umilinta, ca un serviciu de dăruire. Cu mult timp înaintea lui Cristos s-a introdus practica de a-i numi *evergetês*, „binefăcători”, pe zei, pe eroi și pe regi (de exemplu, unul dintre regii greci ai Egiptului se numea Ptolemeu al III-lea Evergetes, 246-221 î.C.). Contrastul dintre cel mai mare și „cel mai tânăr” (Marcu/Matei „slujitor”) nu apare decât în Luca. În vechea Palestină se aștepta de la tineri ca aceștia să slujească generației în vârstă și chiar să îndeplinească anumite obligații servile (*1Pt* 5,5; *Fap* 5,6). „Cel care conduce” din *Lc* 22,26 trebuie să se refere, cel puțin, în general, la cel care exercită o sarcină în Biserică (cf. *Evr* 13,7.17.24). Cuvântul despre slujire în *Lc* 22,27 pare să reflecte *Mc* 10,45=*Mt* 20,28, unde cu siguranță este invocată figura Slujitorului (cf. *Is* 53,10). O altă paralelă posibilă, care ar putea face trimitere la o sursă comună, este episodul spălării picioarelor, unde Isus dă același îndemn în urma unei acțiuni simbolice (cf. *In* 13,15 ș.u.). De fapt, preceptul din *Lc* 22,25-27 ar fi fost mai natural dacă era precedat de spălarea picioarelor.

Discipolii în împărăția lui Isus (22,28-30)

Și Matei spune că discipolii vor trebui, la sfârșitul timpurilor, să-și asume rolul de judecători (19,28), însă doar în Luca Isus spune că „rânduiește” pentru ei o împărăție, așa cum Tatăl a pregătit pentru el. Unii interpreți

cred că Matei și Luca depind de diferite versiuni ale „Q” și că aceasta reflectă reprezentări apocaliptice, asemănătoare celor din *Dan* 7,9.13.18. Nu trebuie totuși să uităm că în Luca Isus vine la Ierusalim ca rege (cf. 19,38, după 19,22.27). *Lc* 22,69 pare să aibă în vedere viitoarea domnie a lui Cristos, deja ca Domn înviat; cât despre 23,37.42, aici este accentuată regalitatea lui Isus. Acest privilegiu poate fi împărțit și cu alții. Nu este scris în Luca: „nu te teme, turmă mică, pentru că i-a plăcut Tatălui vostru să vă dea împărăția” (12,32)?

„În încercările mele” se referă mai curând la opoziția din partea oamenilor decât la ispitirile Satanei, chiar dacă *peirasmós* o indică pe cea din urmă (cf. 11,4). În 6,66-69 poate să reflecte o anumită situație în care cei doisprezece au rămas fideli, în ciuda dificultăților pe care le-au întâmpinat. Traducerea aproape unanimă în limba română a lui *diatithemai* este „a rânduî pentru...”, iar în alte contexte, „a încheia o alianță” (*Fap* 3,25). Ideea ultimelor „dispoziții”, ca într-un testament, este scoasă în relief în *Lc* 22,29, în contextul morții lui Isus, însă este prezentă și cu o altă semnificație, întrucât această moarte va pecetlui o nouă alianță (22,20). *2Tim* 2,12 și *Ap* 2,26; 3,21 (Cf. 20,4) promet o participare la domnia veșnică a lui Isus, însă în *Apocalips* această domnie nu este explicit pusă în raport cu sfârșitul. Despre „domnia Fiului Omului”, vezi *Matthew*, 102-104 sau *Matteo*, 105-107. În perspectiva din Luca, domnia lui Cristos începe la înviere (cf. 22,69), astfel putându-se presupune participarea la domnia sa, dacă *Lc* 22,29 se aplică, probabil, creștinilor ca reprezentanți ai lui Cristos în lume, după cum Sfinții Celui Preaînalt sunt asociați în *Apocalips* la domnia Fiului Omului (*Dan* 7,13 ș.u.,18). Dat fiind interesul lui Luca pentru escatologia individuală (vezi *Introducere* IV, c, 2), „să mâncați și să beți la masă cu mine în împărăția mea” este o promisiune ce se realizează imediat după moartea celui drept, deși în general masa mesianică aparține escatologiei universale a timpurilor din urmă (vezi comentariul la 13,29 și 14,15). Observațiile noastre la *Mt* 19,28 subliniază faptul că judecata colectivă a lui Cristos și a discipolilor va sancționa condamnarea din partea Israelului, prin refuzarea evangheliei, însă în Luca, în special, referința poate fi făcută și la noul Israel. Luca 22,30 conține o descriere figurată a gloriei viitoare a celor aleși ca o participare la suveranitatea Fiului Omului, după cum sugerează și alte texte ale *Noului Testament* (cf. *1Cor* 6,2 ș.u.; *Ap* 20,4). În vechiul Israel „tronurile” simbolizau autoritatea regilor și a judecătorilor (cf. *Ps* 122,5).

§ 107. PREZICEREA RENEGĂRII LUI PETRU ȘI CRIZA IMINENTĂ (22,31-38)

³¹ Simon, Simon, iată, Satana a cerut ca să vă cearnă ca pe grâu;

³² eu însă m-am rugat pentru tine, ca să nu piară credința ta; iar tu, când te vei fi întors, întărește-i pe frații tăi”.

³³ El i-a spus: „Doamne, sunt gata să merg cu tine și la închisoare și la moarte”.

³⁴ Dar el i-a zis: „Îți spun ție, Petru, că astăzi nu va cânta cocoșul până când vei nega de trei ori că mă cunoști”.

³⁵ Apoi le-a spus: „Când v-am trimis fără pungă, desagă și încălțăminte, ați dus oare lipsă de ceva?” I-au răspuns: „De nimic”.

³⁶ El le-a zis: „Acum, însă, cine are pungă s-o ia; la fel și desaga, iar cine nu are sabie să-și vândă haina și să cumpere.

³⁷ Căci vă spun că trebuie să se îplinească în mine ceea ce este scris: A fost socotit cu cei nelegiuïți. Într-adevăr, ceea ce este [scris] despre mine este gata să se îplinească”.

³⁸ Dar ei i-au spus: „Doamne, iată aici două săbii”. Iar el le-a spus: „Destul!”

Anunțul renegării lui Petru survine în mod neașteptat în Luca, deși se armonizează mai curând cu dezvăluirea trădării lui Iuda și avertismentul de a nu ceda tentațiilor mondene. În Marcu, Isus prezisese renegarea lui Petru după declarația episodului impulsiv: „Chiar dacă toți se vor scandaliza, eu nu” (14,29). Primele două versete (31 ș.u.) sunt proprii lui Luca și se potrivesc cu atribuirea influenței Satanei asupra evenimentelor care vor avea loc în timpul pătimirii (vezi v.3). Pe de altă parte, acestea ilustrează încă o dată (vezi 6,12) rolul special pe care Luca îl alocă rugăciunii, mai ales rugăciunii lui Isus. Chiar dacă în versetul 17,5 „apostolii” îi cer lui Isus să le mărească credința, în 22,31 Isus este cel care se roagă Tatălui pentru ca Petru să fie apărat de dezastrul apostaziei.

Mai multe manuscrise pun înaintea v. 31 cuvintele „Domnul spune” și cu siguranță le-am putea reține (A. GEORGE, p. 241, n. 2). Pronumele „vă” din acest verset reprezintă întregul grup apostolic, și nu doar pe Petru ca în v. 32. Satana din Lc 22,31 împrumută caracteristicile lui *șatan* din *Cartea lui Iob*, cu mult diferită de figura total înrăită a diavolului din Ioan. În *Iob*, *șatan* obține de la Dumnezeu promisiunea de a pune la încercare credința lui Iob chinându-l pe acesta și întreaga sa familie. Zah 3,1-2 îl descrie pe Satana ca acuzator, această idee fiind păstrată și în *Fap* 12,10, unde Cristos apare ca apărător. Pentru Isus, în Luca, discipolii vor fi trecuți prin ciur când vor trebui să facă față arestării lui Isus, condamnării și morții sale, dar și cufundării lor în iluzii (24,21): în toate acestea va fi pusă la încercare credința lor în Isus. Vor fi scuturați precum grâul cernut (cf. *Am* 9,9) și cei care vor trece peste această probă își vor vedea credința purificată, înălțată la un nou grad de autenticitate. Petru va înțelege mai bine propria slăbiciune și va învăța să se sprijine mai curând pe harul lui Dumnezeu decât pe propriile resurse.

„Când te vei fi întors” din v. 32b semnifică, probabil, întoarcerea „la Dumnezeu”, pentru convertire. „Întors la Ierusalim” (după răspândirea inițială a discipolilor) este și aceasta posibilă, însă foarte improbabilă. Anumiți

comentatori surprind o legătură literară cu *2Sam* 15,20, însă rolul lui Petru în Biserica primară cu siguranță a influențat inserarea expresiei; chiar dacă Petru l-a renegat pe Cristos, în jurul lui s-au strâns discipolii după Rusalii și tot el a fost printre primii martori ai lui Cristos înviat. Și Paul „va întări” discipoli în diferite regiuni. După *Mc* 14,29, Petru a spus, pur și simplu, că nu se va scandaliza. În *Lc* 22,33 se declară pregătit să meargă „cu Isus” și la închisoare și la moarte. El va merge de fapt la închisoare și la moarte „pentru Isus” și este posibil ca Luca să fi urmărit să le amintească cititorilor săi acest aspect (cf. *Fap* 12; *In* 21,18). În *In* 13,37 va relata acest cuvânt al lui Petru: „Îmi voi da viața pentru tine!” În loc de „mă vei renega” (Matei, Marcu, Ioan), în *Lc* 22,34 este scris „vei nega că mă cunoști”, expresie ce are un sens mai precis și mai conform cu desfășurarea evenimentelor (însă *Lc* 22,61 păstrează cuvintele din Marcu). În loc de „înainte de a fi cântat cocoșul de două ori”, Luca scrie „astăzi nu va cânta cocoșul până când...” (la fel ca în *In* 13,38, fără „astăzi”).

Cele două săbii (22,35-38)

Aceste patru versete, proprii lui Luca, evocă un contrast între viața ideală și ușoară a discipolilor alături de Isus și perioada de luptă pe care o inaugurează pătimirea (H. CONZELMANN, p. 81 ș.u.). Săbiile, luate în sens figurat, reprezintă această nouă situație. Pentru H.W. BARTSCH, pasajul, în sensul său original, lăsa să se vadă faptul că Isus se baza pe declanșarea iminentă a conflictului mesianic final, însă Luca a adaptat textul la o situație de nonconflict, mai ales cu citarea din *Is* 53 (*NTS* 20 [1973], 190-203). Cu excepția citatului, pasajul pare totuși prelucrat. În substanță, acesta trebuie să facă trimitere la Isus. Pentru Luca, aceste cuvinte ale lui Isus se îndeplinesc în persecuțiile al căror obiect a fost Biserica primară. Nu găsim în text nicio dovadă fermă pentru a susține că Isus avea în vedere un conflict armat.

Întrucât *Lc* 22,35 face trimitere la misiunea celor șaptezeci (10,3 ș.u.), trebuie să presupunem că și cei doisprezece făceau parte din rândul acestora. Este posibil ca sursa lukană să nu cunoască decât această misiune. *Lc* 9,1-6, misiunea celor doisprezece, îl urmează îndeaproape pe Marcu. Probabil îndemnul din *Lc* 22,36 trebuie înțeles în felul următor: cine are bani să-i folosească pentru a-și cumpăra o sabie; cine nu are bani trebuie să-și vândă mantia pentru a-și procura una. *Lc* 10 nu menționează mantia, însă nimeni nu ar pleca într-o călătorie fără să o aibă. Era nevoie de o mantie pentru a putea petrece noaptea în aer liber. A vinde propria mantie pentru a cumpăra o sabie nu poate avea decât un sens figurat: necesitatea de a fi pregătiți pentru perioada de lipsuri și conflicte care se apropie.

În Evanghelii, doar *Lc* 22,37 citează *Is* 53 în raport cu pătimirea lui Isus, chiar dacă surprindem o trimitere implicită la Slujitorul suferind în formulele *anti/huper/peri pollôn*, „pentru mulți” din *Mc* 10,45; 14,24; *Mt* 20,28; 26,28 (vezi în *Matthieu* comentariul asupra acestor texte). Examenul din *Lc* 22,37 indică faptul că Luca însuși a introdus citatul dintr-o frază din *Is* 53,12. A făcut aceasta din unica intenție de a demonstra că și răstignirea lui Isus între cei doi „răufăcători” (23,32) împlinește voința lui Dumnezeu manifestată în *Scriptură* (24,26). Dacă citatul se referă la Isus – ceea ce rămâne posibil –, atunci acesta trebuie să se afle în raport cu dorința sa de a se asocia cu „păcătoșii”, în vederea mântuirii lor (cf. 5,30). *Scriptura* care trebuie acum să se împlinească, continuă Isus, va marca și sfârșitul misiunii sale. După cum indică v. 38, discipolii au înțeles limbajul figurat al lui Isus în sens literal, spunându-i: „iată aici două săbii” (cf. 22,38). „E destul!” conține o ușoară mustrare: „Nu folosește la nimic să vorbești prea mult!” Nici această frază și nici oricare alta nu poate fi folosită pentru a pretinde că Isus nu s-a opus mijloacelor violente prevăzute de către zezoți. În *Lc* 22,36.38, ca în *Mt* 10,34, este vorba despre lupta spiritu-ală, și nu despre conflictul armat.

A ȘAPTESPREZECEA SECȚIUNE: PĂTIMIREA, MOARTEA ȘI ÎNMORMÂNTAREA LUI ISUS 22,39–23,56

§ 108. RUGĂCIUNEA ȘI NELINIȘTEA DIN GHETSEMANI (22,39-46)

³⁹ Apoi a ieșit și a mers, ca de obicei, pe Muntele Măslinilor, iar discipolii îl urmau.

⁴⁰ Fiind în acel loc, le-a spus: „Rugați-vă, ca să nu intrați în ispită!”

⁴¹ El s-a îndepărtat de ei ca la o aruncătură de piatră și, punându-se în genunchi, se ruga, spunând:

⁴² „Tată, dacă vrei, îndepărtează potirul acesta de la mine, dar nu voința mea, ci a ta să fie!”

⁴³ Atunci i s-a arătat un înger din cer care l-a întărit.

⁴⁴ Și, fiind în agonie, se ruga și mai stăruitor, iar sudoarea lui a devenit ca picăturile de sânge care cădeau pe pământ.

⁴⁵ Când s-a ridicat de la rugăciune și venind la discipoli, i-a găsit dormind din cauza tristeții

⁴⁶ și le-a zis: „De ce dormiți? Sculați-vă și rugați-vă ca să nu intrați în ispită!”

Acceptarea din partea lui Isus a voinței Tatălui nu a fost pusă deloc la îndoială. Din acest aspect nu reiese *Gebetskampf*, „lupta sa în rugăciune”, mai puțin reală, după cum explică A. George în termeni surprinzători: „În

cei trei sinoptici întâlnim aceeași rugăciune filială, atât de frământată între refuzul și acceptarea voinței Tatălui, aceeași dureroasă încercare depășită în singurătate și noapte, aceeași decizie finală de fidelitate” (*Études*, p. 408). Isus i-a spus lui Petru că se va ruga pentru el. În Ghetsemani a trebuit să se roage pentru el însuși. El nu le-a cerut totuși discipolilor să se roage pentru el, ci doar să vegheze cu el. Expresii precum „nu voința mea, ci a ta să se facă” arată că treptat doar Isus și-a conformat propria voință cu cea a Tatălui, și aici întâlnim un mister pe care inteligența umană nu-l poate cuprinde, dar care revelează profunzimea întrupării (despre sensul acestui episod în ansamblu, vezi comentariul la *Mt* 26,36-45).

Relatarea lui Luca, cu cele opt versete ale sale, este evident mai scurtă decât cea din Marcu și Matei, fiecare numărând câte unsprezece versete. Prescurtarea textului se datorează îndeosebi faptului că în Luca Isus nu se duce decât o singură dată la discipoli, chiar dacă în ceilalți doi evangheliști întâmplarea este relatată de trei ori. Mai mulți critici cred că textul din Marcu s-a desfășurat începând de la o formă simplă. Putem crede că versiunea lui Luca se bazează pe această formulare mai veche și nu depinde direct de Marcu pe care îl cunoaștem noi.

Nici Matei și nici Luca nu amintesc cuvintele lui Isus pe drumul spre Ghetsemani. „A ieșit și a mers” (*Lc* 22,39) focalizează atenția asupra persoanei lui Isus, precum *In* 18,1, spre deosebire de persoana a treia plural folosită în Marcu și Matei. Precizarea „ca de obicei” se poate referi la 21,37, unde este menționat obiceiul lui Isus. Deci Iuda putea ști locul unde avea să meargă, după cum lămurit o spune *In* 18,2. Luca nu numește locul „Ghetsemani”, probabil pentru a evita să-i plictisească pe cititorii greco-romani cu un alt cuvânt aramaic. La fel este posibil ca numele să nu figureze în sursa timpurie de care depinde Luca. Ioan, pur și simplu, identifică acest loc cu „o grădină”. „Rugați-vă, ca să nu intrați în ispită” este o bună formulare pentru sensul ultimei cereri din *Pater* din *Lc* (11,4), după cum ar trebui să se înțeleagă și din *Mt* 6,13 (cf. *Matthieu*, p. 83). Marcu/Matei plasează această recomandare șase versete mai departe în relatarea lor (cf. *Mt* 26,41). Fixând la începutul și la sfârșitul episodului îndemnul la rugăciune, Luca folosește procedeul literar al incluziunii și accentuează necesitatea rugăciunii mai mult decât Matei și Marcu. În locul formulărilor prea dramatice și prea semitice „a căzut cu fața la pământ” (Matei), „a căzut la pământ” (Marcu), Luca alege expresia „îngenunchind”, probabil pentru a-l reprezenta din nou pe Isus (cf. 3,21) ca model pentru creștini în viața lor de zi cu zi, mai ales când îi adresează rugăciuni lui Dumnezeu în dificultățile lor (cf. *Fap* 7,60). „Potirul morții” era o expresie cunoscută în timpul lui Isus (*Matthieu*, p. 354). Potirul din Ghetsemani poate fi raportat la noțiunea veterotestamentară a cupei judecății divine doar ca simbol al

destinului lui Isus stabilit deja de Dumnezeu. În acest context, este exclusă orice aluzie la potirul mâinii divine. „Voința ta să se facă” poate trimite la rugăciunea domnească (*Mt* 6,20), deși Luca nu a inclus această cerere în versiunea sa la *Pater*.

Mărturiile textuale externe îi favorizează mai curând pe acei editori care omit *Lc* 22,43-44 din textul lor. Totuși, aceste versete ar fi putut figura inițial în Luca înainte de a fi scoase din unele manuscrise importante, întrucât au fost considerate incompatibile cu demnitatea Fiului lui Dumnezeu. Absente și în Marcu/Matei, aceste două versete au putut exista într-o tradiție distinctă, pe care Luca a încorporat-o în textul său. Este dificil să explicăm originea acestora, dacă ele nu provin dintr-o tradiție veche în raport cu drama din Ghetsemani. În aceste două versete, Luca subliniază cât de trudnică a fost rugăciunea lui Isus. Rugăciunea sa era adresată lui Dumnezeu, însă un înger a venit să-l întărească, ca și în cazul lui Ilie după *1Rg* 19,7 ș.u., în armonie cu o trăsătură particulară a cristologiei evanghelistului, care caută să-l reprezinte pe Isus ca fiind noul Ilie (cf. *Introducere* IV, b, 1). Termenul *agonia* care apare în v. 44 cu siguranță este evocat în descrierea episodului ca fiind „agonia din grădină”. Descrierea agoniei – care reprezintă aici o luptă psihologică intensă – în termeni medicali (v. 44) ar putea să reflecte profesia lui Luca (*Col* 4,14). Isus, explică el, transpiră ca și cum s-ar fi răspândit sânge; picăturile de sudoare alunecau pe fața lui, pe trupul său, asemenea sângelui care se scurge dintr-o rană, iar culoarea lor roșiatică ar sugera un amestec de sudoare și sânge (cf. A. PLUMMER, p. 510).

Se poate citi cu ușurință v. 45 imediat după v. 42 sau v. 44. Încă se vorbește despre rugăciunea lui Isus, pregătindu-i în continuare pe discipoli (în comparație cu *Mc* 14,37-41) cu explicația că au adormit „din cauza tristeții”. Marea întristare, care îi cuprinsese pe discipoli (cf. *In* 16,6.20), nu trebuia să-i adoarmă (cf. *Ps* 6,6), însă, adăugată la oboseala acumulată în timpul acestei memorabile vigili de *Paște*, ar putea foarte bine să conducă la prăbușirea rezistenței fizice. În același mod, expresia din Luca este o *interpretare* a faptelor relatate de tradiție.

§ 109. ARESTAREA LUI ISUS (22,47-53)

⁴⁷ Pe când mai vorbea încă, iată o mulțime, iar în fruntea ei venea cel numit Iuda, unul dintre cei doisprezece. El s-a apropiat de Isus ca să-l sărute.

⁴⁸ Dar Isus i-a spus: „Iuda, cu un sărut îl trădezi pe Fiul Omului?”

⁴⁹ Cei care erau cu el, văzând ce avea să se întâmple, au spus: „Doamne, să lovim cu sabia?”

⁵⁰ Și unul dintre ei l-a lovit pe servitorul marelui preot și i-a tăiat urechea dreaptă.

⁵¹ Dar Isus, răspunzând, a spus: „Încetați! Până aici!” Și, atingând urechea, l-a vindecat.

⁵² Apoi Isus le-a spus arhierilor, gărzilor templului și bătrânilor care au venit împotriva lui: „Ați ieșit cu săbii și cu ciomegi ca la un tâlhar?

⁵³ Când eram cu voi în templu, nu v-ați întins mâinile împotriva mea. Dar acesta este ceasul vostru și puterea întinericului”.

Aici Luca urmează destul de aproape *Mt* 14,43-52, însă adaugă aici îndeosebi rezistența stângace a unui discipol și imediata reconstituire a urechii amputate (lit. „smulse”). Pe de altă parte, Luca nu amintește surprinzătoare cuvinte ale lui Isus: „Toți cei care pun mâna pe sabie de sabie vor pieri” (*Mt* 26,52). Și nici ceea ce urmează în prima Evanghelie. În acest context, nu face prea mult aluzie la *Scriptură*, ca în Marcu, nici nu amintește misteriosul episod cu tânărul care a fugit gol (*Mt* 14,49b-52). Se pare că Luca a combinat într-un nou text materialul lui Marcu cu cel găsit într-o altă sursă, pe care și Ioan pare să o fi cunoscut.

Luca și Matei, în gr., semnalează începutul acțiunii prin cuvântul *idou*, „iată”. Chiar dacă menționează mai întâi mulțimea, Luca accentuează de fapt rolul lui Iuda, „care venea în fruntea ei” (adăugare la Marcu), ca și cum ar conduce-o. „Cel numit Iuda” ar putea fi o formulă de dispreț, în afară de cazul când semnifică „deja menționat” (cf. 22,3), ceea ce ar reprezenta o formulare rar întrebuințată. Luca nu spune, precum Marcu și Matei, că Iuda de fapt l-a sărutat, o omisiune ce trebuie să fi fost intenționată. „Prietene” din *Mt* 26,50 este uneori interpretat ca o ultimă încercare de-a lui Isus de a-l aduce pe Iuda la pocăință, însă după cum am notat comentând *Mt* 22,12, în Evangheliei această formulă de adresare poate conține un reproș pentru abuzul prieteniei.

De vreme ce în Marcu/Matei încercarea de rezistență urmează după arestarea lui Isus, în Luca o precedă, ceea ce reprezintă o ordine mai probabilă a evenimentelor. Mai mult, în Luca, o întrebare chibzuită (ce nu cere autorizarea) precedă acțiunea însăși (cf. 22,38 pentru o primă menționare a sabiei). Faptul că și *In* 18,10 vorbește despre „urechea dreaptă” a servitorului presupune o tradiție comună, care ar putea fi istorică, însă vindicarea acestuia, pe care doar Luca o menționează, are toate șansele de a fi un fapt legendar, adăugat textului pentru a sublinia că Isus se opune violenței, amintind și compasiunea sa față de toți, îndeosebi controlul pe care îl exercită asupra situației, până la sosirea ceasului în care trebuie să se predea în mod liber dușmanilor săi. *Mt* 26,53 ș.u. accentuează acest aspect în cuvintele pe care aceste versete i le atribuie lui Isus în momentul arestării. În *Classical Review* din decembrie 1893, E.A. ABBOTT a presupus că *Lc* 22,51 și 23,45 sunt exemple de „substituire prin înțelegere greșită”: în primul caz, o tradiție originală vorbește despre „a pune” sabia la locul ei (cf. *Mt* 26,52; *In* 18,11); în sursa lui Luca, aceasta devine „a pune” urechea amputată la

locul ei. A. PLUMMER consideră corectă această sugestie puțin convingătoare (p. 545). „Încetați! Până aici!” din *Lc* 22,51 este interpretarea unei formule neclare din limba greacă (probabil: „Înțelegeți; e destul!”, Boismard). Alții propun „lăsați-i s-o facă”, adică gărzile, ce ar trebui să fie sensul original pe care îl reflectă aceste cuvinte.

Eipen de Iêsous, „apoi Isus a spus”, de la începutul v. 52, marchează o pauză între acțiunea precedentă și cuvânt, care este astfel subliniat. Ca și în v. 4, v. 52 vorbește despre „gărzile templului” care îi însoțesc pe ceilalți arhieri mai cunoscuți, veniți să-l aresteze pe Isus. „Acesta este ceasul vostru și puterea întunericului” este o expresie proprie lui Luca (22,53). „Ceasul vostru” probabil nu este un ecou al „venirii ceasului” din *Mc* 14,41, însă se referă la ora în care dușmanilor lui Isus le este dată permisiunea de a fi conduși de „puterea întunericului” (cf. 22,3). Și Paul (*1Cor* 2,8) și Ioan (14,30) au notat intervenția Satanei în timpul pătimirii (mai în ansamblu, vezi și *Col* 1,13 și *Fap* 26,18).

§ 110. RENEGAREA LUI PETRU ȘI CĂINȚA SA (22,54-62)

⁵⁴ După ce l-au prins, l-au luat și l-au dus în casa marelui preot, iar Petru îl urma de departe.

⁵⁵ Și, aprinzând un foc în mijlocul curții, s-au așezat împreună. Petru s-a așezat printre ei.

⁵⁶ O servitoare, văzându-l așezat lângă foc, l-a fixat cu privirea și a spus: „Și acesta era cu el!”

⁵⁷ Dar el a negat, zicând: „Femeie, nu-l cunosc”.

⁵⁸ După puțin timp, un altul l-a văzut și i-a zis: „Și tu ești dintre ei”. Dar Petru a zis: „Omule, nu sunt”.

⁵⁹ După vreo oră, un altul insista, spunând: „Cu adevărat și acesta era cu el, căci este galileean”.

⁶⁰ Însă Petru i-a zis: „Omule, nu știu ce spui”. Și îndată, pe când încă mai vorbea, a cântat cocoșul.

⁶¹ Iar Domnul, întorcându-se, l-a privit fix pe Petru. Petru și-a amintit de cuvântul Domnului, care îi spusese: „Înainte de a fi cântat astăzi cocoșul, mă vei renega de trei ori”.

⁶² Și, ieșind, a plâns amar.

Luca și Matei spun, prin termeni grecești diferiți, că persoanele venite să-l aresteze pe Isus „l-au prins”. Pe de altă parte, în cei trei sinoptici se spune că ele „l-au dus” la marele preot, însă divergențele au avut loc imediat după. În Marcu/Matei s-a desfășurat un fel de proces iudaic în timpul nopții, în cadrul unei reuniuni a Sinedriului (*Mc* 14,53), prezidată de „marele preot Caiafa” (*Mt* 26,57). În Luca, Isus este dus „în casa” marelui preot, al

căruia nume nu este menționat. În cea de-a patra Evanghelie, Isus este mai întâi interogată de către Anna (18,19-23), care îl trimite apoi la Caiafa, „marele preot”, care era ginerele său. Apoi „l-au dus pe Isus de la Caiafa la pretoriu” (v. 28). Luca nu relatează niciun interogatoriu al marelui preot în timpul nopții, ci doar o scenă cu batjocuri și lovituri (22,64).

Că Petru îl urma de departe cu siguranță este un fapt atestat de tradiția comună. Luca a clarificat textul din Marcu cu privire la focul aprins din curte. El folosește într-un mod mai potrivit termenul *phôs*, „lumină” din Marcu, în v. 56 (chipul lui Petru era luminat de lumina focului), în locul lui *pur*, „foc” din v. 55. Deși în Marcu o servitoare îl identifică de două ori pe Petru ca însoțitor al lui Isus, iar persoanele prezente vor face la fel la rândul lor, toate acestea le fac în Luca o femeie și doi oameni diferiți. „Și” din acuzații (v. 56, 58, 59) sugerează caracterul stereotipic al tradiției asupra acestui subiect. La întrebarea ce i-a fost adresată, „cum adică și?”, A. PLUMMER răspunde: „probabil ca și Ioan care era prezent și recunoscut de servitori” (p. 516). Însă știm aceasta doar din *In* 18,15, unde „celălalt discipol” nu este identificat. Sensul ar trebui să fie mai curând: „acest om făcea parte din grupul adunat în jurul prizonierului” (cf. „Și tu ești dintre ei” din *Lc* 22,58). *Apud Marcum*, după prima acuzație Petru și-a schimbat locul, ieșind „afară, în fața curții”, pe când Luca nu menționează această deplasare. Spre deosebire de ceea ce relatează *Mc* 14,71, în Luca Petru nu „jură” cu „blesteme”, un mod de a-l cruța pe apostol, dacă într-adevăr Luca urmează aici relatarea lui Marcu și nu depinde de vreo sursă non-marciană.

Adăugarea vocativelor „femeie” și „omule” (de două ori: gr.) în v. 57, 58, 60 subliniază identitatea acuzatorilor. „Căci este galileean” din v. 59 se luminează cu *Mt* 26,73, „accentul tău te trădează”. „Nu știu ce spui” din v. 60 este o declarație atenuată, dacă o comparăm cu „nu-l cunosc” din v. 57. Deci în Luca renegarea lui Petru diminuează în intensitate, în loc să se îndrepte spre paroxism, ca în Marcu/Matei. Doar Marcu spune (14,72) că „a cântat cocoșul a doua oară” (în majoritatea manuscriselor), aparent pentru a conforma faptele cu prezicerea (14,30). După M.B. BOISMARD, cele *trei* renegări ale lui Petru constituie o desfășurare sinoptică a unei tradiții originale care relatează o singură renegare (*Synopse* 2, p. 400-403). Argumentul prezentat nu ni s-a părut prea convingător.

Nu se poate presupune care situație concretă l-a determinat pe Isus să se întoarcă și să-l privească pe Petru (v. 61 este propriu lui Luca). Această scenă s-ar fi putut petrece în momentul în care Isus a fost transferat dintr-o parte în cealaltă a curții. Istoric sau nu, episodul îi permite lui Luca să ilustreze încă o dată faptul că Isus veghea asupra lui Petru (cf. 22,31-32). În Marcu/Matei, cântatul cocoșului îi amintea lui Petru prezicerea. Fraza

„ieșind afară, a plâns amar” a putut fi adăugată într-o versiune posterioară la Luca original; această notă lipsește din câteva manuscrise (însă unul singur grec), însă o întâlnim cuvânt cu cuvânt în *Mt* 26,75b, iar Ioan, care concordă cu Luca în relatarea pătimirii, nu vorbește despre renegarea lui Petru. „În ansamblu, scrie I.H. MARSHALL, mărturia internă sprijină omiterea acestor cuvinte, însă mărturia externă se îndreaptă spre sensul contrar” (p. 845). Dacă au fost păstrate, aceste cuvinte reprezintă o remarcabilă concordanță minoră între Marcu și Luca și nu este ușor să vorbim despre această coincidență.

§ 111. BATJOCORIREA DE CĂTRE SOLDAȚI ȘI PREZENTAREA ÎNAINTEA SINEDRIULUI (22,63-71)

⁶³ Iar oamenii care-l păzeau îl batjocoreau și-l loveau

⁶⁴ și, acoperindu-i ochii, îl întrebau, spunând: „Profetește-ne cine este cel care te-a lovit?”

⁶⁵ Și ziceau multe alte cuvinte de batjocură împotriva lui.

⁶⁶ Când s-a făcut ziuă, s-au adunat bătrânii poporului, arhieriei și cărturarii și l-au adus la Sinedriul lor.

⁶⁷ Și au zis: „Dacă tu ești Cristos, spune-ne!” El le-a spus: „Chiar dacă v-aș spune, nu m-ați crede,

⁶⁸ iar dacă v-aș întreba, nu mi-ați răspunde.

⁶⁹ De acum însă, Fiul Omului va fi așezat la dreapta puterii lui Dumnezeu”.

⁷⁰ Atunci toți au spus: „Tu ești deci Fiul lui Dumnezeu?” El le-a răspuns: „Voi spuneți că eu sunt!”

⁷¹ Atunci ei au zis: „Ce nevoie mai avem de mărturie? Căci noi înșine am auzit-o din gura lui”.

A patra Evanghelie nu relatează decât un comportament josnic din partea evreilor față de Isus, palma pe care a primit-o de la un funcționar în timpul interogatoriului de la Anna (18,22). Cei trei sinoptici relatează în moduri puțin diferite scena batjocurii și a loviturilor. După *Mt* 26,67/*Mc* 14,65, aceasta a avut loc după condamnarea la moarte a lui Isus. După cum deja am menționat, Luca nu amintește vreun interogatoriu al lui Isus în timpul nopții, ci doar renegarea lui Petru și scena batjocurii. Textul lui Luca pare să depindă în mare parte, ca și aici, de o tradiție independentă de relatarea lui Marcu și care i-ar putea fi anterioară.

În versiunea lui Luca nu se vorbește despre scuipături. Acest aspect a putut fi adăugat în Marcu/Matei pornind de la *Is* 50,6 (cf. și *Lc* 18,32). În *Lc* 22,63-65, „îl batjocoreau”, este folosit imperfectul, ceea ce sugerează o repetare de lovituri și insulte din partea diferitelor persoane, sau trebuie să credem că timpul folosit indică faptul că scena coincidea mai mult sau mai puțin cu

renegarea lui Petru? Îndeosebi din *Lc* 22,64 se deduce că Isus a fost batjocorit ca „profet”, fiind îndemnat să-și descopere calitățile de clarvăzător. P. BENOIT descrie această parte a scenei ca „un joc de ghicitori”, despre care vechile texte grecești vorbesc sub numele de *muinda* (*Passion*, p. 103). „Profețește-ne cine te-a lovit?” constituie o altă concordanță secundară între Matei/Luca față de Marcu, unde întrebarea lipsește. V. 65 este propriu lui Luca și reflectă o redactare lucană (cf. 3,38 și *Fap* 15,35). Termenul *blasphêmein*, „a insulta”, folosit aici „reprezintă o interpretare creștină a batjocorii, văzută ca o blasfemie împotriva lui Dumnezeu și a mesagerilor săi” (I.H. MARSHALL, p. 846). A-ți bate joc de puterile profetice ale lui Isus echivalează cu negarea faptului că el ar fi profet.

Isus înaintea Sinedriului (22,66-71)

După cum am notat deja, Marcu și Matei relatează o dublă sesiune a Sinedriului, una în timpul nopții, în care Isus a fost condamnat, și una dimineața, o consultare în urma căreia arhieriei au căzut de acord să-l predea pe Isus lui Pilat (*Mc* 15,1; *Mt* 27,1-2). O sesiune nocturnă a Sinedriului este incertă; după P. BENOIT, dubla adunare din Matei/Marcu trebuie să fie explicată prin fuzionarea mai multor tradiții (*Passion*, p. 94). În același mod, versiunea sfântului Ioan a unui interogatoriu neoficial al lui Isus în timpul nopții în casa lui Anna – care, de fapt, îndeplinea încă oficiul de mare preot (cf. *Lc* 3,2) – oferă o interpretare mult mai probabilă a faptelor. De la Anna, Isus a fost condus la Caiafa, iar de acolo la Pilat (*In* 18,24.28). Totuși, Luca amintește prezența la judecată înaintea Sinedriului, dimineața, cu orice probabilitate istorică. Divergența relatărilor poate fi armonizată până la un anumit punct: Marcu nu spune când au început interogatoriul lui Isus și acuzațiile împotriva lui. Acestea au putut avea loc în zori, dacă „consiliul” lucan de dimineață ar putea fi considerat încheierea convocării adesea numită „procesul iudaic”, chiar dacă adesea n-a fost un proces în adevăratul sens al cuvântului.

Spre deosebire de Marcu/Matei, Luca distinge clar, cf. 1,31-35, titlul „Mesia” de cel al „Fiului lui Dumnezeu”¹²⁸. În loc de „Tu ești Cristos, Fiul celui Binecuvântat?” (*Mc* 14,61), Luca are simplu: „Dacă tu ești Cristos, spune-ne!” (26,67), însă mai târziu îi este adresată o altă întrebare: „Tu ești deci Fiul lui Dumnezeu?” Mai trebuie notată o altă diferență importantă. Luca omite ceea ce întâlnim în Marcu/Matei, o referință la Fiul

¹²⁸ Este adevărat, pe de altă parte, că Luca, din punct de vedere creștin, poate asimila titlurile de Cristos și de Fiul al lui Dumnezeu, după cum este cazul în *Lc* 4,41 și *Fap* 8,20-22. Din această echivalență, deja reprezentată în anunțul făcut Mariei (*Lc* 1,32-35) și într-un anumit sens la botez (3,22), se poate deduce că Luca îi aplică lui „Mesia” titlul „Fiul lui Dumnezeu”, însă lui Isus Mesia „în toată noutatea misterului său” (A. GEORGE, p. 222).

Omului „venind pe norii cerului” (*Mc* 14,62). Scriind mai târziu, când așteptarea unei parusii iminente era contrazisă prin fapte, Luca nu putea să le spună cititorilor săi că Isus a prezis înaintea Sinedriului exact un asemenea eveniment (P. BENOIT, *Passion*, p. 110). Totuși, trebuie să notăm că Matei și Marcu nu spun că arhieriei vor fi martorii acestei reîntoarceri a Fiului Omului în timpul vieții lor pământești. *Lc* 22,69 evocă *Ps* 110,1, aplicat deja lui Cristos (cf. 20,41-44), pentru a anunța întronarea mesianică a lui Isus, după învierea sa (cf. *Fap* 2,32-36). În Luca, Isus înlocuiește mesianismul național al evreilor cu mesianismul transcendental, cel al Fiului Omului așezat la dreapta puterii lui Dumnezeu. Prin urmare, în acest sens transcendent este înțeles Fiul Omului, un sens pe care trebuie să-l recunoaștem mai mult creștin decât iudaic (A. GEORGE, p. 227). Importanța acordată în Luca titlului Fiul lui Dumnezeu ca motiv al condamnării sale se regăsește în Ioan:

Iudeii i-au răspuns: „Nu pentru vreo lucrare bună aruncăm cu pietre în tine, ci pentru blasfemie și pentru că tu, om fiind, te faci Dumnezeu”... Isus le-a zis: „Aceluia pe care Tatăl l-a sfințit și l-a trimis în lume voi îi spuneți: «Spui blasfemii», pentru că am zis: «Sunt Fiul lui Dumnezeu!»” (*Io* 10,33.36).

Unele observații particulare. Versiunile la v. 66 nu reflectă întotdeauna îndeaproape textul original grec, care spune: „Când s-a făcut ziuă, s-au adunat bătrânii (*presbyterion*) poporului, arhieriei (*archiereis*) și cărturarii și l-au dus la consiliul lor (*synedrion*)”. Luca pare să omită aici menționarea „bătrânilor” ca făcând parte din a treia grupare a consiliului sau a Sinedriului (cf. 9,22), aparent numită aici *presbyterion* (vezi și *Fap* 22,5), chiar dacă Luca recurge imediat după, încă de la v. 66, la termenul *synedrion*, „Sinedriu”, care aici ar putea să semnifice mai mult locul în care *presbyterion* își ținea reuniunile oficiale. În privința v. 67: Isus nu s-a numit pe sine în public Mesia, însă a vorbit și s-a purtat cu o autoritate excepțională, în numele lui Dumnezeu. Trebuia clarificată situația sa, fiind provocat să spună că el era. Putem crede că relația inițială a hotărârii consiliului separa, ca în Luca, mesianitatea de filiațiune, însă Marcu asocia aceste două aspecte.

Refuzul lui Isus de a răspunde direct (*Lc* 22,67 ș.u.) evocă limbajul din *Ier* 38,15, însă prin conținutul lor cele două texte diferă considerabil. Isus nu poate deloc spera să-i facă pe „judecători” să creadă că mesianismul său avea puține trăsături comune cu concepția populară a unei mesianități politice/naționale (*Fap* 1,6). Imposibilitatea în care se afla Isus de a se angaja într-un dialog constructiv cu acuzatorii săi trebuie să se reflecte în versetul neclar 68, unde în anumite variante este scris: „nu mi-ați răspunde și nici nu m-ați lăsa liber”. În același fel, Isus nu-și face nicio iluzie asupra rezultatului de a fi cruțat de către niște oameni hotărâți să-l distrugă. El este deja condamnat. La explicația propusă mai sus asupra schimbărilor lui

Luca introduse cu privire la Fiul Omului (v. 69), mai putem adăuga că pentru evangelist nu arhieriei, ci Ștefan este cel care îl vede „pe Fiul Omului stând la dreapta lui Dumnezeu” (*Fap* 7,56). Răspunsul lui Isus din v. 70, „Voi spuneți că eu sunt!”, pare a fi un răspuns afirmativ cu o anumită rețineră: „Pentru voi, eu sunt Fiul lui Dumnezeu, într-un anumit sens, care nu coincide probabil cu titlul care mă definește”. În ochii celor din Sinedriu, Isus se crede a fi Fiul lui Dumnezeu într-un sens excepțional, iar pe această bază avea să fie condamnat.

Relatarea lui Luca nu menționează că au fost chemați și martori, v. 71 vorbește despre *martyria*, „mărturie”, semnificând mai mult sau mai puțin „demonstrație”, în loc de *martyres*, „martori”, ca în *Mc* 14,63. În timpul interogatoriului său, Isus mărturisește că el este cel care se știe a fi și înaintea lui Dumnezeu; și el a murit din cauza acestei mărturii, ca „martir” în sensul deplin al cuvântului (vezi 21,13).

§ 112. ISUS ÎNAINTEA LUI PILAT, APOI A LUI IROD (23,1-12)

¹ Și, ridicându-se întreaga adunare, l-au dus la Pilat

² și au început să-l acuze, spunând: „L-am găsit pe acesta instigând neamul nostru și interzicându-ne să plătim tribut Cezarului și spunând că el este Cristos, regele”.

³ Atunci Pilat l-a întrebat: „Tu ești regele iudeilor?” El, răspunzând, i-a zis: „Tu o zici!”

⁴ Iar Pilat a spus arhierilor și mulțimii: „Nu găsesc nici o vină în omul acesta”.

⁵ Dar ei insistau, spunând: „Răzvrătește poporul, învățând prin toată Iudeea, începând din Galileea și până aici”.

⁶ Când a auzit Pilat, a întrebat dacă omul este galileean,

⁷ iar când a aflat că este de sub autoritatea lui Irod, l-a trimis la Irod, care se afla și el în zilele acelea în Ierusalim.

⁸ Văzându-l pe Isus, Irod s-a bucurat mult, căci de mult timp dorea să-l vadă, pentru că auzise despre el și spera să vadă vreun semn făcut de el.

⁹ Așadar, i-a pus multe întrebări, dar el nu-i răspundea.

¹⁰ Arhieriei și cărturarii erau acolo și-l acuzau cu înverșunare.

¹¹ Irod, împreună cu soldații săi, după ce l-au tratat cu dispreț, l-au îmbrăcat într-o haină strălucitoare și l-au trimis la Pilat.

¹² În ziua aceea Irod și Pilat au devenit prieteni, căci mai înainte erau în dușmănie unul cu celălalt.

Deși Luca, în procesul înaintea lui Pilat, aderă, în general, la cadrul din Marcu (pentru un comentariu mai detaliat, vezi *Mt* 27,11-26), el specifică în mod semnificativ acuzațiile membrilor Sinedriului, adaugă prezentarea înaintea lui Irod (23,6-12) și tinde să sublinieze responsabilitatea arhierilor și a aliaților acestora.

Pentru a atrage atenția lui Pilat, conducătorii evreilor înaintează trei capete de acuzare care ar fi trebuit să-l intereseze pe guvernatorul roman: instigarea la revoltă, interzicerea plății tributului imperial (cf. 20,20-26), autoproclamarea ca rege. Isus nu a comis niciunul dintre aceste delictе, însă acuzațiile erau serioase și au fost folosite pentru a transforma o ceartă religioasă într-o ofensă politică, care singură putea duce la o condamnare din partea romanilor. Este clar, de exemplu, că termenul „rege” de la sfârșitul v. 2 traduce în termen roman cuvântul iudaic „Cristos”. La întrebarea lui Pilat: „Tu ești regele iudeilor?”, Isus răspunde: „Tu o zici!” (în cei trei sinoptici), ceea ce ar putea să se interpreteze în același mod ca răspunsul în fața Sinedriului (numai *Lc* 22,7). După R.J. CASSIDY, în ambele cazuri răspunsul lui Isus nu este angajant, însă își centrează atenția asupra interogatoriului, implicând, de fapt, un protest față de această întrebare (p. 168, n. 14). Concluzia lui Pilat, „nu găsesc nicio vină în omul acesta”, pare să presupună un dialog mai lung decât ceea ce este prezentat în fragmentul lucan, un schimb de genul celui pe care îl întâlnim în a patra Evanghelie, inclusiv acest cuvânt al lui Isus: „împărăția mea nu este din lumea aceasta” (18,36). Pilat și-a dat seama că acuzațiile aduse împotriva lui Isus nu se bazau pe fundamente verificabile.

P. BENOIT exprimă o opinie de comună atunci când scrie: „Evanghelia sa [a lui Luca] și *Faptele Apostolilor* au fost elaborate ca o apologie pentru a le dovedi romanilor că nu au avut niciun motiv să le fie teamă de creștinism, nici de Paul și nici de Isus” (*Passion*, p. 164). În privința multor pasaje din opera lui Luca, acest lucru este adevărat. Să amintim că în relatarea pătimirii Luca subliniază într-un mod deosebit responsabilitatea arhieriei și a aliaților acestora pentru condamnarea lui Isus. Vezi *Lc* 20,19 ș.u.; 22,52; 24,20 și, mai ales, 23,5 și 23,10, unde aceștia „îl acuzau cu înverșunare” înaintea lui Pilat și a lui Irod. Mai târziu „insistau, cerând cu strigăte puternice” ca el să fie răstignit (23,23). Pentru Luca, romanii au servit interesele evreilor în condamnarea lui Isus (*Fap* 2,23; 13,28; *Lc* 23,25). Însă mai există și *Fap* 4,27, unde Pilat apare într-o altă lumină. Aici Luca ar putea depinde de o sursă veche (A. GEORGE, p. 199). Deși Luca menționează „mulțimile” ca fiind prezente (*Lc* 23,4), el tinde mai curând să disocieze poporul (*laos*) de conducătorii acestuia, datorită atitudinii lor față de Isus, mai ales în relatarea pătimirii (cf. 19,48). În *Lc* 23,5, „a instiga poporul la revoltă” din v. 2 devine „el răzvrătește poporul”, ceea ce arată acțiunea revoluționară a lui Isus într-o situație concretă¹²⁹.

¹²⁹ Pentru tratatul talmudic *Sanhedrin* (43a), *Yéshu* l-a condus pe Israel la apostazie. Această acuzație, că Isus era un *mesit*, „un ademenitor”, ar putea fi pusă alături de acuzația de „subminare” pe care o întâlnim în *Lc* 23,5.14 (cf. C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 117, n. 15). Vezi și W. HARBURY, „The Trial of Jesus in Jewish Tradition”, în E. BAMMEL, ed., *The Trial of Jesus*, în *StBT* I, 13, Londra 1970, 103-121.

Isus înaintea lui Irod (23,6-12)

Doar Luca relatează episodul transferării lui Isus la Irod, pentru a fi înfățișat înaintea acestuia. Chiar dacă Isus trecea a fi galileean – pentru mulțime, părinții săi erau din Nazaret –, Irod nu avea nicio jurisdicție pentru un proces care se desfășura în Iudeea. Însă în această privință se putea consulta, după cum mai târziu Festus îl va consulta pe Irod Agripa cu privire la Paul (*Fap* 25,13-27). Pilat profită cu plăcere de această ocazie pentru a căuta să se debaraseze, cel puțin în parte, de această plictisitoare afacere care implica un mesia evreu. În același timp, ar fi câștigat simpatia lui Irod prin acest semn de respect, reducând probabil astfel neîncrederea monarhului în fața guvernatorului. Irod era venit la Ierusalim pentru sărbătoare și, după P. BENOIT, locuia „în reședința familială a Hasmoneilor, situată în fostul cartier evreiesc – astăzi distrus – din actualul oraș arab, mai jos de sfântul Mormânt și dominând valea Tyropeon” (*Passion*, p.165).

Nu trebuie să ne surprindă faptul că întâlnim acest episod în cea de-a treia Evanghelie, deoarece Luca a dovedit și cu alte ocazii un interes deosebit pentru relațiile dintre Irod Agripa (cf. 3,1; 9,7) și Isus (13,31-33). Evanghelistul a notat deja că tetrarhul căuta să-l vadă pe Isus (9,9). Va avea acum ocazia să-l vadă ca prizonier. Și cealaltă scriere a lui Luca evocă episodul, în *Fap* 4,27, unde comunitatea vede *Ps* 2,2 împlinindu-se printr-un fel de complot între Pilat, Irod și conducătorii evreilor. Probabil această interpretare a psalmului i se datorează unui *episod istoric*, care prin aluziile sale vagi nu a putut să sugereze compunerea episodului. Este verosimil ca Luca să fi avut acces la tradiții despre Irod prin Menahen, un prieten din copilărie al tetrarhului (cf. *Fap* 13,1). În lunga dezbatere asupra înfățișării înaintea lui Irod, H. HOEHNER a apărut caracterul istoric al episodului, refuzând argumentele care i se opuneau (*Herod Antipas*, Cambridge 1972, 224-250).

Faptul că Isus nu dă niciun răspuns la întrebările lui Irod cu siguranță ar putea să reflecte un fapt istoric, chiar dacă tăcerea lui Isus pe parcursul pătimirii dobândește și o semnificație teologică: ca și pentru Slujitorul din *Is* 53,7 și cel drept din *Ps* 39,10, suferința în tăcere îl reprezintă pe Isus ca acceptând cu demnă supunere soarta și umilința care împreună cu pătimirea aparțin mântuirii pe care el trebuie să o împlinească. După P. BENOIT, cele două scene de batjocorire din partea soldaților, una asociată cu Irod (*Lc* 23,11), cealaltă cu Pilat – încoronarea cu spini (*Mc* 15,16-19; *In* 19,2) –, aparțin *scenariului* procesului, ca și în Ioan/Luca, în timp ce biciuirea urmează după sentința de condamnare, urmând ca imediat condamnatul să fie transferat pe Calvar (*Passion*, p. 150 ș.u.). Descrierea batjocoririi din partea lui Irod conține câteva aspecte comune cu cea a gărzilor lui Pilat (*Mc* 15,16-20), pe care Luca nu o relatează, însă cele două scene sunt probabil independente una de cealaltă, și din punct de vedere literar, dar și istoric.

§ 113. ISUS DIN NOU ÎNAINTEA LUI PILAT (23,13-25)

¹³ Atunci Pilat i-a convocat pe arhierei, pe conducători și poporul

¹⁴ și le-a spus: „L-ați adus la mine pe omul acesta ca pe un instigator al poporului și, iată, judecându-l în fața voastră, nu găsesc în omul acesta nicio vină de care îl acuzați.

¹⁵ De altfel, nici Irod, căci ni l-a trimis înapoi; iată, nu a făcut nimic vrednic de moarte.

¹⁶ Așadar, după ce-l voi pedepsi, îl voi elibera”.

¹⁷

¹⁸ Atunci au început să strige împreună: „Ia-l pe acesta, eliberează-ni-l pe Baraba!”

¹⁹ Acesta fusese aruncat în închisoare din cauza unei revolte făcute în cetate și din cauza unei crime.

²⁰ Pilat, voind să-l elibereze pe Isus, le-a vorbit din nou,

²¹ dar ei strigau: „Răstignește-l, răstignește-l!”

²² Pentru a treia oară le-a spus: „Dar ce rău a făcut acesta? Nu am găsit în el nici o vină care să merite moartea. De aceea îl voi pedepsi și-l voi elibera”.

²³ Dar ei insistau, cerând cu strigăte puternice ca el să fie răstignit. Și strigătele lor predominau.

²⁴ Atunci Pilat a decis să li se îndeplinească cererea.

²⁵ El l-a eliberat pe cel care fusese aruncat în închisoare pentru revoltă și crimă și pe care-l ceruseră, iar pe Isus l-a lăsat în voia lor.

Primele patru versete (13-16) din ultimul episod al pătimirii după Luca sunt proprii celei de-a treia Evanghelii. Aceasta se subînțelege, deoarece în acest pasaj Pilat nu face altceva decât să le comunice conducătorilor evreilor rezultatul consultării sale cu Irod. Urmează șapte versete (v. 17 inclusiv) în care Pilat repetă că Isus nu este vinovat de nicio crimă care să fie pedepsită cu moartea, însă strigătele acuzatorilor îl biruiesc (18-23), iar guvernatorul îl încredințează pe acuzat dușmanilor săi (24-25). Desigur, Luca a accentuat din nou responsabilitatea arhiereilor; aceștia au pricinuit condamnarea lui Isus inocent și eliberarea vinovatului Baraba.

În v. 13 sunt enumerate trei categorii de personaje. Am vorbit deja despre „arhierei” (vezi și comentariul la *Mt* 21,23). Cu siguranță, pentru Luca, după cum a fost cazul și în realitate, aceștia reprezintă adversarii cei mai influenți ai lui Isus în timpul pătimirii. Este mai dificil să determinăm cine sunt *archontes*, „comandanții”, sau „capii”, chiar dacă ei vor fi din nou menționați în 23,35 și 24,20 și de mai multe ori în Fapte. În *Lc* 23,13, termenul trebuie să se refere în general la alți membri ai Sinedriului, la alți „funcționari” evrei. Mai surprinzătoare este menționarea lui *laos*, „popor”, întrucât Luca tinde să reprezinte *laos*-ul ca fiind simpatizant al lui Isus (cf. 19,48), chiar și în timpul pătimirii (23,27.35). În 24,20, în mod clar, marii

preoți (*archierei*) și *archontes* sunt cei care apar responsabili de moartea lui Isus. Câteva mărturii mai vechi și comentarii recente, inclusiv TOB, sugerează să se citească la 23,13 „și conducătorii poporului”, un sens acceptabil care nu contrazice deloc 23,18, unde extensiunea „împreună” depinde într-adevăr de interpretarea versetului 13. O exegeză mai concentrată propune reprezentarea „mulțimii” din 23,4 și a „poporului” din 23,13 ca „martori” ai declarațiilor lui Pilat cu privire la nevinovăția lui Isus (W. GRUND-MANN, p. 425).

„Nici Irod” din v. 15 ar putea însemna: „Nici măcar Irod, a cărui opinie, de conducător evreu, ar putea [în ochii voștri] să aibă mai multă greutate decât a mea” (cf. I.H. MARSHALL). „Căci ni l-a trimis înapoi” nu dovedește decât că, din partea sa, Irod îl considera nevinovat pe Isus. Acesta este textul original? În câteva manuscrise este scris: „căci vi l-am trimis la el”, sau chiar: „căci l-am trimis la el”. „Pedeapsa” menționată în versetele 16 și 22 nu va fi biciuirea din *Mc* 15,15, ci o pedeapsă mai puțin gravă aplicată prizonierului pentru a-i potoli pe conducătorii evreilor. În *Mc* 15,15 și 19,1 sunt folosite două cuvinte diferite pentru „a biciui”.

Cele mai multe și mai importante manuscrise nu conțin v. 17; el a trebuit să fie adăugat pe parcursul transmiterii textelor, plecând de la *Mt* 27,15 și *Mc* 15,6, pentru a explica episodul din v. 18 ș.u. După cum observă I.H. MARSHALL (p. 860), este ciudat faptul că Pilat se oferă să-l elibereze pe Isus printr-un fel de amnistie, deși îl consideră nevinovat în fața acuzațiilor aduse asupra lui (v. 14). Aparent el nu prevăzuse determinarea ireductibilă a conducătorilor evreilor de a smulge condamnarea lui Isus. În 18,39 numește „obicei” eliberarea unui prizonier în ziua de Paște (vezi și *Matthieu*, p. 370 ș.u.). Ioan îl descrie pe Baraba ca pe un „tâlhăr” (18,40), însă ceea ce scrie Luca corespunde cu *Mc* 15,7. A treia tentativă a lui Pilat pentru a-l elibera pe Isus (v. 22) este la fel de neroditoare, iar întrebarea „dar ce rău a făcut acesta?” apare în toți cei trei sinoptici. Doar Luca scrie în v. 23 că „ei insistau, cerând cu strigăte puternice”. Chiar dacă Pilat, conform Evangheliilor, acționase din constrângere, decizia finală i-a aparținut lui, iar cei care au executat sentința, prin răstignire, au fost soldații romani, după cum era obiceiul roman. Tot la Pilat a venit și Iosif din Arimateea pentru a cere trupul lui Isus, după moartea sa (23,52).

Doar Luca spune în mod expres că Pilat l-a condamnat pe Isus la moarte (23,24), în versetul următor adăugând că astfel „l-a lăsat (*paredôken*) pe Isus” în voia lor (v. 25). *Paredôken*, de la *paradidômi*, „a abandona, a lăsa”, apare și în cele două paralele. Aici, Pilat este cel care îl încredințează pe Isus sortii sale. Același verb fusese folosit la pasiv de mai multe ori pentru a indica împlinirea unui plan divin. Fiul Omului „va fi dat în mâinile oamenilor” (9,44), ale „păgânilor” (18,32). Expresia va trimite la 24,7, unde Isus

le amintește la doi dintre discipoli ceea ce a fost prezis, că Fiul Omului va fi „dat pe mâna păcătoșilor”. Aceste utilizări arată că expresia „a fi dat” era folosită de primii creștini când făceau referire la pătimirea lui Cristos, reflectând pentru ei probabil textul grec din *Is* 53,6.12, unde verbul apare de trei ori cu privire la Slujitorul dat pentru păcatele „celor mulți”, iar verbele la pasiv trebuie să facă trimitere la Dumnezeu (vezi și *Rom* 8,32). Petru a recapitula foarte bine această temă în prezentarea sa kerigmatică a credinței creștine adresată evreilor: „pe acesta, care a fost dat după planul stabilit și preștiința lui Dumnezeu și pe care voi l-ați răstignit și ucis prin mâinile celor fărădelege” (*Fap* 2,23).

§ 114. PE DRUMUL CALVARULUI ȘI RĂSTIGNIREA (23,26-38)

²⁶ Pe când îl duceau, l-au prins pe un oarecare Simon din Cirene, care venea de la câmp, și i-au pus lui crucea ca s-o poarte după Isus.

²⁷ Îl urma și o mare mulțime de popor și de femei care-și băteau pieptul și-l plângeau.

²⁸ Întorcându-se către ele, Isus le-a spus: „Fiice ale Ierusalimului, nu mă plângeți pe mine, ci mai degrabă plângeți-vă pe voi și pe copiii voștri.

²⁹ Căci, iată, vor veni zile în care veți spune: «Fericite cele sterile, cele care nicio dată n-au născut și pieptul care n-a alăptat!»

³⁰ Atunci vor începe să spună munților:

Cădeți peste noi!

și colinelor:

Acoperiți-ne!

³¹ Căci dacă așa fac ei cu lemnul cel verde, ce se va întâmpla cu cel uscat?”

³² Împreună cu el mai erau duși doi răufăcători ca să fie uciși.

³³ Când au ajuns la locul numit Craniul, acolo i-au răstignit pe el și pe răufăcători, unul la dreapta și unul la stânga.

³⁴ Atunci Isus a spus: „Tată, iartă-i, căci nu știu ce fac”. Apoi, ca să împartă hainele lui, au aruncat sorții.

³⁵ Poporul stătea și privea, iar conducătorii își băteau joc de el, spunând: „Pe alții i-a salvat, să se salveze pe sine, dacă el este Cristos al lui Dumnezeu, alesul”.

³⁶ Și soldații îl luau în râs, când se apropiau de el și-i aduceau oțet,

³⁷ spunând: „Dacă tu ești regele iudeilor, salvează-te pe tine însuși”.

³⁸ Deasupra lui era și o inscripție: „Acesta este regele iudeilor”.

Este atestat în Evangheliile sinoptice că un anume Simon din Cirene a dus crucea lui Isus, adică *patibulum*, grinda orizontală (vezi comentariul la *Mt* 27,32). Luca îl urmează de aproape pe *Mc* 15,21 în v. 26, însă notează „s-o poarte după Isus” în loc de „să ducă crucea”, urmărind, probabil, să-l propună pe Simon ca un exemplu pentru discipoli. Totuși, nu încearcă să folosească aceleași cuvinte ca în 9,23 și 14,27 (gr.). Era obiceiul de a-i conduce

pe condamnați în afara cetății până la locul supliciului. Drumul crucii pentru Isus a fost relativ scurt, în cazul în care condamnarea sa a avut loc în vechiul palat al lui Irod, după cum susțin P. BENOIT și alții, și nu la fortăreața Antonia, unde începe tradiționalul drum al crucii (cf. *Matthieu*, p. 371).

Vom comenta mai pe larg *Lc* 23,27-31, pasaj propriu lui Luca. R. BULTMANN numește cortegiul din urma crucii ca un adagiul biografic (vezi și comentariul la 7,18-32). În acest episod, „pe drumul spre Calvar a fost pusă pe buzele lui Isus o profeție creștină” (*Histoire*, p. 56). Trebuie să admitem că este dificil să stabilim istoricitatea acestei povestiri a lui Luca, ale cărei trăsături numeroase sunt lucane sau reflectă motive din *Vechiul Testament*. „Marea mulțime” din escortă era compusă aparent din oameni care-l simpatizau pe Isus, precum grupul femeilor, dintre care majoritatea erau într-adevăr sincer mâhnite, în timp ce altele puteau fi „bocitoare” tradiționale (cf. 23,8 și *Zah* 12,10-14). Cea mai mare parte a femeilor numite „fiice ale Ierusalimului” (*Lc* 23,28) trebuiau să fie persoane din cetate, și nu discipoli veniți din Galileea. Deși un singular „Fiica Ierusalimului/Sion” (*Is* 37,22; *Sof* 3,14; *Zah* 2,10) face trimitere la orașul Ierusalim, pluralul în mod evident se referă la femeile din Ierusalim. Cuvintele de mângâiere pe care Isus le adresează lor se potrivesc mai bine unei Evanghelii care ia în considerare în mod deosebit prezența femeilor, chiar dacă nu se ajunge până într-acolo încât să fie numită „the Gospel of Womanhood” (A. PLUMMER, p. 528). Vezi comentariul nostru la *Lc* 8,1-3. Sensul cuvântului lui Isus este foarte clar: „nu mă plângeți pe mine, ci mai degrabă plângeți-vă pe voi și pe copiii voștri”. Întâlnim paralele în cultura greacă și cea elenistică. Când va sosi pedeapsa Ierusalimului, maternitatea, considerată o binecuvântare în timpurile normale (cf. 11,27), va apărea ca o calamitate, iar sterilitatea ca o binecuvântare (cf. 21,23 și *Is* 54,1). Declarația răsună ca un nou avertisment asupra Ierusalimului, după 13,34; 19,41-44; 21,20-24. Cu siguranță, *Lc* 23,30 împrumută imaginile din *Os* 10,8, însă vezi și *Ap* 6,16.

Lc 23,31 este o nouă reflecție a lui Isus, și nu continuarea celei precedente. „Lemnul cel verde” și „cel uscat” apar împreună și în *Ez* 21,3 (20,47), în timp ce evangheliștii preferă mai curând să pună în contrast pomii purtători de fructe și copacii neroditori, care trebuie tăiați (*Lc* 13,6-9) și aruncați în foc (3,9; *Mal* 4,1). De vreme ce „ei” din *Lc* 23,31 se referă, probabil, la Dumnezeu, ca în 6,38; 12,48; 16,9, sensul cuvântului lui Isus trebuie să fie acesta: „Dacă Dumnezeu nu l-a cruțat pe Isus inocent, atunci care va fi oare sfârșitul Ierusalimului care este vinovat?” (I.H. MARSHALL, p. 865) În scrierile rabinice apare următoarea frază: „Dacă focul arde și lemnul (copacul) plin de sevă, ce se va întâmpla cu cel sec?” (*TWNT* 5, p. 38, n. 7) Se spune despre Rabbi Jose b. Jo’ezer (cca. 150 î.C.) că, fiind condus la supliciu, i-a spus nepotului său: „Dacă aceasta (răstignirea) îi așteaptă

pe cei care fac voința lui Dumnezeu, ce va fi oare cu cei care îl offensează?” (ibid.) J.H. NEYREY recunoaște în *Lc* 23,27-31 un oracol profetic despre judecată (NTS 29 [1983], 74-86). A. VANHOYE scria cu privire la același pasaj: „Cât despre femeile sfinte, numele lor n-au fost menționate, atenția nu a fost îndreptată spre identitatea acestora, ci pe atitudinea lor... Acestea apar ca figuri contemplative, a căror prezență îl invită pe cititor să contemple la rândul său” (*NRT* 1967, p. 160).

Răstignirea (23,32-34)

În 23,32-38, Luca ajunge să reafirme regalitatea lui Isus, compasiunea sa milostivă, mântuirea pe care o aduce în lume, îndeosebi pentru cei păcătoși; cu alte cuvinte, în ultimele sale ceasuri Isus apare ca un model pentru cei care sunt destinați martiriului.

Marcu nu-i menționează decât mai târziu pe cei doi „tâlhari” răstigniți împreună cu Isus, după ce notează răstignirea lui Isus (15,27). *Lc* 23,32 îi descrie ca „răufăcători”, conduși împreună cu Isus „ca să fie uciși”. Luca le subliniază prezența, mai întâi în funcție de citatul din *Is* 53,12, introdus prin 22,37, și în al doilea rând datorită convertirii în ultima clipă a unuia din cei doi. În Marcu/Matei, locul execuției este numit „Golgota”. Luca nu reține decât sensul numelui, „Craniul”, aparent numit astfel datorită formeii dealului. O legendă îl asociază cu locul înmormântării lui Adam (cf. *Matthieu*, p. 376). Dacă redactarea pătimirii după Luca este doar o nouă versiune a lui Marcu, oare a omis să menționeze că Isus refuzase să bea amestecul ce i-a fost oferit (*Mc* 15,23)¹³⁰, o trăsătură aparte a eroismului în fața martiriului? Din acest motiv și din altele, numeroși comentatori cred că depinde de o altă sursă.

Rugăciunea lui Isus pentru călăii săi, sau în general pentru toți cei responsabili de moartea sa, nu este amintită decât în *Lc* 23,34, însă nu și în toate manuscrisele acestui verset. Pentru A. GEORGE (p. 232), critica internă favorizează autenticitatea cuvântului de iertare. Ceea ce Luca amintește despre Ștefan (*Fap* 6,12-14; 7,55-60) pare a fi modelat după conduita lui Isus însuși. În special, Ștefan i-a iertat astfel pe cei care l-au ucis cu pietre (*Fap* 7,60), iar Faptele menționează de două ori cruțarea neștiinței (3,17; 13,27). Totuși, în această argumentare descoperim un punct slab: oare Luca nu a adaptat mai curând relatarea pătimirii pentru a-l prezenta pe Isus ca martirul model, pe care l-ar fi imitat Ștefan? Este clar, de exemplu, că botezul lui Isus este modelat după anumite uzanțe ale vieții Bisericii

¹³⁰ Același tratat *Sanhedrin* (ibid.) declară: condamnatului la moarte trebuie să i se dea să bea o cupă de vin amestecat cu tămâie pentru a amorți simțurile, întrucât este scris: „Dați băuturi tari celui care moare și vin celui cu sufletul mâhnit” (*Prov* 31,6). Femeile nobilimii din Ierusalim aveau obiceiul să îndeplinească această datorie.

primare (cf. 3,21). Nu există niciun dubiu în faptul că Isus și-a iertat dușmanii, după cum fiecare creștin are datoria să o facă (cf. *Lc* 11,4), însă trebuie să aflăm altceva, dacă a procedat precis în termenii pe care îi întâlnim în manuscrisele la Luca. Cei care rețin ca originală rugăciunea de iertare explică dispariția sa din anumite manuscrise prin polemica antiiudaică. Faptul că pasajul rupe legătura dintre v. 33 și 34b sugerează că acesta a fost interpolat, însă nu putem determina când anume, nefiind necesar ca aceasta să se fi întâmplat imediat după redactarea finală a Evangheliei. Autentică sau nu, rugăciunea lui Isus se potrivește foarte bine cu mijlocirea Slujitorului pentru cei fărădelege (*Is* 53,12). „Ca să împartă hainele lui, au tras la sorți” din *Lc* 23,34b este, practic, un citat din *Ps* 22,18, însă aceasta nu dovedește că episodul n-ar fi istoric, deoarece, conform dreptului roman, îmbrăcămintea condamnatului aparținea soldaților recrutați pentru răstignire.

Insulele (23,35-38)

Luca scrisese la 23,10 că arhieriei „erau acolo” și-l acuzau pe Isus cu vehemență înaintea lui Irod. În 23,35 scrie că „poporul stătea și privea”, ceea ce poate reflecta o tradiție ce își află un ecou în *In* 19,37, care citează *Zah* 12,10, „vor privi la cel pe care l-au străpuns”. Este mai posibilă influența *Ps* 21,8: „Toți cei care m-au văzut m-au batjocorit” (partea a doua din acest verset pare să fie utilizată și în *Mc* 15,29), chiar dacă Luca atribuie batjocura arhierilor, pe care îi distinge clar de restul poporului (*laos*, vezi la 19,48). Probabil, pentru Luca, poporul privea scena într-o tăcere cuviincioasă, plină de respect, fără sentimente dușmănoase. Dacă este vorba despre o privire de uimire, atunci poate fi luată în considerare o influență din *Is* 52,14. Plummer crede că *theôrôn*, „privind”, presupune „o curiozitate vulgară, ca pentru un spectacol”, și se referă la 23,48.

„Pe alții i-a salvat” cu siguranță face referire la vindecările atribuite lui Isus. În loc de „pe sine nu se poate salva” (Marcu/Matei), Luca substituie „să se salveze pe sine, dacă este Cristos al lui Dumnezeu, alesul”. Expresia „Cristos al lui Dumnezeu” nu figurează în Fapte și nici în alte Evanghelii. Aceasta este rară în LXX (cf. *2Sam* 23,1; *Lev* 21,12), pe când „Cristosul Domnului” apare frecvent (cf. *Lc* 2,26). Este posibil ca Luca să fi înlocuit titlul „Fiul lui Dumnezeu” cu „Cristosul lui Dumnezeu” în cazul în care primul titlu apărea în sursa lui. Îl întâlnim și în *Mt* 27,43, în dependență de *Ps* 22,7 (gr. 21,9) și, probabil, și de *Înț* 2,18. Prin 22,67 știm că Luca face deosebire între cele două titluri. Titlul *ho eklektos*, „alesul”, pentru Cristos, figurează doar în *Lc* 23,35 și în câteva variante la *In* 1,34. Despre titlul analog *ho eklelegmenos*, folosit în episodul schimbării la față, vezi comentariul nostru la 9,35. Din punct de vedere gramatical, „al lui Dumnezeu” din

23,35 se potrivește mai bine cu *ho Christos*, însă după sens el modifică și *ho eklektos*: Isus este Mesia lui Dumnezeu și Alesul său. În imnurile Slujitorului, misteriosul personaj este numit și „alesul lui Dumnezeu” (*Is* 42,1; cf. 49,7).

Soldații formează cel de-al doilea grup care îl insulta pe Isus (*Lc* 23,36 ș.u.). În Marcu acest aspect nu este clar, unde totuși unul dintre ei l-a insultat pe Isus cu privire la Ilie, prezentându-i un burete înmuiat în oțet, din care să bea (15,36). Din punct de vedere istoric, este mai posibil ca în acest caz insulta să vină mai curând din rândul evreilor prezenți (cf. *Mt* 27,47 ș.u.). Creștinii au trebuit să vadă în episodul cu oțetul (și *In* 19,29) împlinirea a ceea ce este scris despre dreptul persecutat în *Ps* 68,25, o scriere considerată mesianică: „Când am fost însetat mi-au dat să beau oțet” (cf. *Matthieu*, p. 381). Potrivit unui imn de la Qumran, „interpreții minciunii” au luat băutura științei de la cei însetați și în setea lor „le-au dat să bea oțet” (1QH IV,11), prin urmare o aplicare pur metaforică a psalmului. Unul dintre răufăcători, în *Lc* 23,39, va reveni asupra titlului „Cristos”. El apare ca „rege al Iudeilor” în gura soldaților batjocoritori și pe inscripție (v. 37-38), unde în mod evident au scris aceasta. Luca dezvăluie încă o dată interesul său pentru titlul mesianic (cf. 19,38). După cum scrie A. GEORGE, Luca a reunit în 23,35-39 toate trăsăturile regale risipite în tradiția sinoptică (p. 278). În Luca întâlnim cea mai scurtă notiță despre inscripție (a se compara cu *Mc* 15,26 și *Mt* 27,37). Ca și în Matei, expresiei simple „regele iudeilor” (Marcu) i se adaugă un prefix de dispreț, „acesta este”. Inscripția originală, în intenția lui Pilat, trebuia să fie îndreptată împotriva conducătorilor evrei (A. PLUMMER, p. 533). Referința la cele trei limbi în numeroase manuscrise la Luca nu este originală; aceasta trebuie să provină din *In* 19,20.

§ 115. CEREREA UNUI RĂUFĂCĂTOR ȘI MOARTEA LUI ISUS (23,39-49)

³⁹ Unul dintre răufăcătorii răstigniți îl insulta, spunând: „Oare nu ești tu Cristos? Salvează-te pe tine și pe noi!”

⁴⁰ Dar celălalt, luând cuvântul și muștrându-l, i-a spus: „Nu te temi de Dumnezeu, tu care suferi aceeași condamnare?”

⁴¹ Noi pe drept am primit ceea ce meritam pentru ce am făcut; dar el n-a făcut niciun rău”.

⁴² Și spunea: „Isuse, amintește-ți de mine când vei veni în împărăția ta!”

⁴³ Iar el i-a spus: „Adevăr îți spun, astăzi vei fi cu mine în paradis!”

⁴⁴ Era cam pe la ora a șasea și s-a făcut întuneric pe tot pământul până la ora a noua.

⁴⁵ Soarele s-a întunecat. Catapeteasma templului s-a sfâșiat la mijloc.

⁴⁶ Isus a strigat cu glas puternic și a spus: „Tată, în mâinile tale încredințez sufletul meu”. Și spunând aceasta, și-a dat duhul.

⁴⁷ Centurionul, văzând ceea ce s-a întâmplat, l-a glorificat pe Dumnezeu, zicând: „Cu adevărat, omul acesta era drept”.

⁴⁸ Și toate mulțimile adunate la această priveriște, văzând cele petrecute, se întorceau bătându-și pieptul.

⁴⁹ Toți cunoscuții săi și femeile care l-au urmat din Galileea stăteau mai departe și priveau acestea.

Prin „a atârna” evreii înțelegeau execuția prin răstignire sau spânzurare, adăugând, de obicei, „pe lemn” sau „pe un copac” (*Dt* 21,22 ș.u.; *Gal* 3,13; *Fap* 5,30; 10,39), precizare inutilă în contextul pătimirii. Cu toate că în Marcu „îl insultau și cei răstigniți cu el” (15,32b), în Luca doar unul singur acționează astfel, prin cuvinte care în felul lor îl reprezintă pe Isus ca fiind Regele Mesia (*ho Christos*), de la care se aștepta mântuirea. Acesta repetă mai mult sau mai puțin ceea ce au spus soldații (*Lc* 23,37). „Îl insultau” traduce termenul grec *eblasphêmen* (imperfectul de durată), verb folosit mai înainte de către alți zeflemitori (cf. 22,65). Este o formulare creștină pentru necredința în Cristos. Dacă acești „răufăcători” erau zeloți revoluționari, după cum sugerează unii comentatori, ne-am imagina cu dificultate că „tâlharul” căit și-ar fi acceptat condamnarea ca o răsplată „dreaptă” pentru faptele sale. Probabil, erau tâlhari obișnuiți, care au făcut fapte rele prin crime. Sensul v. 40 probabil poate fi exprimat astfel: „Nu crezi în Dumnezeu nici măcar acum, când suntem la un pas de moarte; el nu a comis nicio crimă, însă noi suntem vinovați înaintea lui Dumnezeu”.

Rugăciunea „tâlharului cel bun” către Isus este remarcabilă prin simplitatea și umilința sa. Totuși, ea a fost transmisă în două variante diferite. Citind „când vei veni în măriștea ta (*en tē basileia sou*)”, suntem purtați cu gândul la întoarcerea lui Cristos pentru parusie (cf. *Lc* 19,22; 24,26). În acest caz, răufăcătorul căit îi cere să fie cruțat în momentul judecății și să primească mântuirea escatologică. Însă citind cu unele manuscrise *eis tēn basileia sou* și Vulgata „*cum veneris in regnum tuum*”, ne este permis să înțelegem „când vei veni în împărăția ta”. Această schimbare se poate explica astfel: cu *basileia*, înțeles ca loc, folosirea acuzativului pare mai potrivită după un verb de mișcare. Versiunea „când vei veni ca rege” ar părea totuși mai originală și se adaptează mai bine la răspunsul lui Isus. A-i cere lui Dumnezeu „să-și amintească” este un mod de rugăciune reprezentativ în *Vechiul Testament* și pietatea iudaică (cf. *Ps* 74,2.18.22), inclusiv „amintește-ți de mine” (*Ps* 106,4). Vezi și alte referințe în *TWNT* 4, p. 675 ș.u., și comentariile la *Lc* 1,54; *Mt* 26,13, *1Cor* 11,24. Totuși, rugăciunea tâlharului cel bun nu-i este adresată lui Dumnezeu, ca în exemplele de mai sus, ci lui Isus, în care solicitantul nostru îl recunoaște în mod vag pe Regele Mesia, fiind ajutat de inscripția care-i motiva condamnarea. El nu cere

decât ca păcatele să-i fie iertate, probabil întrucât pentru evreu moartea însemna ispășirea păcatelor (A. PLUMMER, p. 535). Acesta poate fi un adevăr mângâietor pentru credincioșii creștini care mor uniți în mod intim cu Cristos în pătimirea sa.

Răspunsul lui Isus nu se lasă așteptat: „Adevăr îți spun, astăzi vei fi cu mine în paradis” (23,43). *Paradeisos* este un termen împrumutat din vechea limbă persană. În *Avesta*, *pairi-daeza* înseamnă „grădină împrejmuită” sau „parc”. *Paradeisos* apare doar de trei ori în *Noul Testament* (2Cor 12,3 și Ap 2,7), chiar dacă realitatea pe care o desemnează expresia este evocată în alte formulări. Mulți comentatori cred că „paradisul” tâlharului cel bun trebuie să fie precum sânul lui Abraham (Lc 16,22), locul de odihnă înainte de înviere pentru sufletele celor drepti. Totuși, ne putem întreba dacă Luca sau sursa lui și-au putut imagina că „a fi cu Isus” dincolo de moarte ar fi o situație provizorie, un fel de stare intermediară. Mai curând, ceea ce tâlharul cel bun va obține „astăzi” (cf. *Introduce* IV, a, 1) este mântuirea definitivă, cea despre care vorbește Paul, de exemplu, în 2Cor 5,8 și Fil 1,23 (A. GEORGE, p. 343). Mântuirea escatologică va deveni „astăzi” o realitate pentru acest deosebit păcătos convertit, care a avut privilegiul de a fi primul rod al mântuirii pe care crucea lui Isus a adus-o lumii. „Astăzi” din Luca aparține deci mai mult teologiei decât cronologiei; și nu ar putea fi invocat în defavoarea credinței coborârii lui Cristos în iad, asociată adesea cu Ef 4,9 și 1Pt 3,19. După cum a scris sfântul Ambroziu cu referire la Lc 23,43: „Ubi Christus, ibi vita, ibi regnum” – „Unde este Cristos, acolo este și viața, acolo este și împărăția”. Într-adevăr, se poate spune că Luca a subliniat în special „eficacitatea crucii pentru convertire” (cf. *NRT* 1967, p. 160 ș.u.).

Moartea lui Isus și semnele care au însoțit-o (23,44-49)

Primul verset (44), despre *întunericul* care a cuprins ultimele ceasuri ale lui Isus pe cruce, urmează îndeaproape Mc 15,33 (vezi comentariul la Mt 27,45). În Ioan, răstignirea nu a avut loc înainte de ora a șasea, adică la amiază (19,14). Precum *întunericul* care a învăluit „tot ținutul Egiptului” pentru trei zile (Ex 10,22), tot așa și *întunericul* care a precedat moartea lui Isus a cuprins „tot pământul” timp de trei ore. Cele două fenomene au făcut cunoscută durerea lui Dumnezeu, iar la Ierusalim chiar și doliul naturii însăși pentru crima umană care s-a comis. R. BULTMANN califică drept „motive pur nuvelistice” sau legendare „semnele” (*terata*) minunate care au însoțit, potrivit Evangheliilor, moartea lui Isus (*Histoire*, p. 346 ș.u.). El se referă la „mai multe paralele” din elenism și din iudaism, însă niciuna nu ni s-a părut aptă să explice originea tradiției comune cu privire la fenomenul *întunericului*. Mai mult, aproape toate exemplele citate provin dintr-o

perioadă posterioară. Cu expresia „soarele s-a întunecat”, Luca încearcă să explice modul în care s-a produs fenomenul. Probabil nu este vorba într-adevăr despre o eclipsă, însă formularea trebuie să reflecte idei populare¹³¹, pentru a spune, pur și simplu, că soarele a încetat să mai răspândească lumină. Cu această explicație, Luca probabil a vrut să apropie mai mult evenimentul din *Il* 3,4, „soarele se va întuneca”, verset pe care îl citează în *Fap* 2,20, în legătură cu Rusaliile.

Făcând referire la *Mt* 25,51, am spus că în *Lc*, ca și în *Evr* 10,19 ș.u., sfârșierea catapetesmei ar putea semnifica faptul că moartea lui Isus și învierea vor deschide *tuturor* calea ce duce în sanctuar. În *Lc*, evenimentul are loc înaintea morții lui Isus, și nu după, ca în Marcu/Matei. După cum semnul trebuia să fie văzut de tot poporul, trebuie să fie vorba despre sfârșierea voalului suspendat la intrarea în Sfânta, și nu cel care o separa de Sfânta Sfintelor. Totuși, trebuie observat că în *Scrisoarea către Evrei* intrarea în sanctuar se efectua simbolic după trecerea celui de-al doilea voal, care conducea la Sfânta Sfintelor, după cum explică Lindeskog (cf. n. 129).

Luca nu a relatat primul cuvânt sinoptic al lui Isus pe cruce, împrumutat din *Ps* 22,1 (*Mc* 15,34; *Mt* 27,46). Pe de altă parte, știm din *Lc* 23,46 că Isus a strigat cu glas puternic: „Tată, în mâinile tale încredințez sufletul meu!” Aceste cuvinte sunt luate din *Ps* 31, o plângere individuală, unde psalmistul persecutat i se încredințează lui Dumnezeu în templu, care îi servește ca refugiu. Partea din psalm pe care o folosește Isus apare în rugăciunea de seară iudaică, după cum va fi cazul mai târziu în rugăciunea creștină. Aici, ca și în alte locuri (*Lc* 10,21; 22,42; 23,34), rugăciunea lui Isus începe cu *Abba* (*Mc* 14,36), „Tată” (vezi la *Lc* 11,2). Faptul că o expresie asemănătoare i-a fost atribuită lui Ștefan (*Fap* 7,59) ridică aceleași întrebări ca acelea ce au fost discutate cu referire la *Lc* 23,34. Este posibil ca acest cuvânt al lui Isus de pe cruce să reflecte folosirea *Ps* 31,6 pentru rugăciunea de seară de către Biserica primară. Din nou Luca îl prezintă pe Isus ca model pentru creștini, mai ales în ceasul morții, adesea reprezentată ca un „somn” (vezi la *Mt* 9,24). Despre Ștefan se spune că „a adormit” (*Fap* 7,60). Pe de altă parte, nu se cunoaște rugăciunea iudaică a muribunzilor care se

¹³¹ Nu pare necesar să presupunem, împreună cu J.F.A. SAWYER, că Luca se gândește la o eclipsă, asemenea celei căreia i-a putut fi martor când era tânăr, pe data de 24 noiembrie anul 29, la ora 11:15 (în *JThSt* 23 [1972], 124-128). Cu referire la 22,51, a fost menționat unul dintre exemplele de „substituire prin înțelegere greșită”, propuse de către E.A. ABBOTT în *The Classical Review* din decembrie 1893, p. 443. El afirmă aici că *Lc* 23,45, *hēliou ekleiptontos*, poate însemna fie „soarele fiind eclipsat” sau „lipsind Eli” (nu a venit; cf. *Mc* 15,34-36), relatat de A. PLUMMER, p. 545. Mai demnă de luat în considerare este sugestia că în același verset Luca „încearcă să propună un mecanism fizic al miracolului” (GEORGE, p. 144). Celelalte fenomene menționate în *Mt* 27,51b-53 se explică mai bine ca reflexii ale tendințelor apocaliptice din prima Evanghelie (cf. *ScE* 1981, p. 370).

referă la Ps 31,6. Deoarece Luca folosește *pneuma*, „duh”, cu sensul de „suflet” (Lc 8,55; Fap 7,59), este posibil ca el să fi înțeles ultimele cuvinte ale lui Isus ca o expresie de încredere în vederea învierii (A. GEORGE, p. 233). În Marcu/Matei, Isus moare, își dă duhul, după ce va fi scos un mare strigăt nearticulat. Verbul *exepneusen*, „a expira” (a-și da duhul), pe care îl folosește Luca, trebuie să provină din Mc (15,37.39). „Și-a dat duhul” din Mt 27,50 și din In 19,30 (expresii diferite în limba greacă) sugerează încă mai clar „caracterul voluntar al morții lui Cristos” (A. PLUMMER, p. 538).

Luca pare să-l urmeze pe Marcu și în v. 47, în ciuda schimbărilor introduse. Și în Marcu centurionul și-a mărturisit atitudinea după ce a văzut cele întâmplate. În Luca nu se precizează, însă Marcu menționează modul în care a murit Isus. Doar Luca spune că funcționarul roman „l-a preamărit pe Dumnezeu”, probabil în calitate de prototip al credincioșilor creștini care îl lăudau pe Dumnezeu pentru mântuirea minunată pe care a adus-o poporului său (cf. 7,17). În Marcu, centurionul spune: „cu adevărat omul acesta era Fiul lui Dumnezeu” (15,39); se poate citi aici în sfârșit revelarea adevăratei identități a lui Isus (cf. 1,1), ținută mai mult sau mai puțin secretă în relatările lui Marcu despre ministerul public (vezi la Lc 9,21). „Cu adevărat omul acesta era drept!” (*dikaïos*) se poate inspira din Înt 2,18; și e mult mai ușor de atribuit funcționarului roman decât declarația pe care o întâlnim în Marcu, care reflectă „o înaltă cristologie”. *Dikaïos* mai poate fi înțeles și cu sensul de nevinovat, ceea ce se potrivește mai bine contextului, de vreme ce Luca a insistat în timpul procesului pe nevinovăția lui Isus (cf. 23,5.14.22). El a putut omite titlul „Fiul lui Dumnezeu” în prezentul context pentru a evita să sugereze că Cristos a fost un semi-zeu în sensul păgân. Se poate adăuga că în Luca nu întâlnim mărturisirea *umană* a titlului Fiul lui Dumnezeu, spre deosebire de Mt 14,33; 16,16. Este permis să credem că „Luca a considerat titlul Fiul lui Dumnezeu prea misterios pentru a fi pus pe buzele oamenilor” (A. GEORGE, p. 224).

Ultimele două versete din pericopă (Lc 23,48-49) descriu reacția, mai întâi a „mulțimilor” (*ochloi*), apoi a persoanelor care au fost într-un fel sau altul asociate direct cu Isus sau cu apostolii săi imediați. Aceste *ochloi* adunate pe Calvar, mai ales din curiozitate, constituie probabil un grup diferit de „marea mulțime de popor (*laos*)” menționată mai devreme (23,27), deși cele două grupări se puteau foarte bine suprapune în parte (cf. 23,4). *Ochloi* trebuie să fi fost în majoritate pelerini veniți din Galileea, din care cea mai mare parte nu s-au amestecat în procesul lui Isus, însă se aflau pe Golgota pentru a vedea o execuție romană. „Bătându-și pieptul” (v. 48) poate fi o expresie de căință (18,13), dar și de durere. Ultimul sens se potrivește mai mult contextului; ființele umane normale se înduioșează la vederea altor ființe umane duse la moarte, îndeosebi atunci când este vorba despre o

execuție nedreaptă. Numeroase persoane prezente la moartea lui Isus știau cu certitudine că el fusese condamnat din cauza unor acuzații false sau fără vreo legătură cu sentința pronunțată. *Evanghelia lui Petru* (apocrifă) merge dincolo de text, din moment ce le atribuie oamenilor aceste cuvinte: „Vai de noi pentru păcatele noastre, căci judecata și sfârșitul Ierusalimului se apropie!” Întâlnim această interpretare și în unele manuscrise la Luca.

Ioan citează *Zah* 12,10 în legătură cu moartea lui Isus (19,37): „Vor privi la mine, pe care l-au străpuns, îl vor jeli cum se jelește singurul [fiu] și-l vor plânge amar”. Expresia grafică a doliului din *Lc* 23,48 inițial a putut să fie sugerată prin *Zah*, precum și „privirea” de la sfârșitul v. 49. Aici este folosit termenul profetului (*horan*), și nu *theôroun*, ca în v. 35 și 48. Mai mult, *Lc* 23,49 pare să reflecte sentimentele exprimate în *Ps* 88,9, „ai îndepărtat pe toți prietenii mei de la mine”, sau în *Ps* 38,11, care vorbește despre prieteni, rude și cunoscuți care se apropie sau stau deoparte de dreptul suferind. Menționarea specială a femeilor în v. 49 pregătește notița din v. 55 și corespunde rolului pe care Luca l-a alocat acestora în *Evanghelia sa* (cf. 8,1-3 și 23,27-31).

§ 116. ÎNMORMÂNTAREA LUI ISUS (23,50-56)

⁵⁰ Și iată că un bărbat, al cărui nume era Iosif, care făcea parte din consiliu, om bun și drept;

⁵¹ acesta nu fusese de acord cu planul și cu fapta lor. El era din cetatea Arimateea a Iudeilor și aștepta împărăția lui Dumnezeu.

⁵² Acesta, venind la Pilat, a cerut trupul lui Isus.

⁵³ Luându-l jos [de pe cruce], l-a înfășurat într-un giulgiu și l-a pus într-un mormânt săpat în stâncă, în care nimeni încă nu mai fusese așezat.

⁵⁴ Era ziua Pregătirii și începea sâmbăta.

⁵⁵ Atunci s-au apropiat femeile, cele care veniseră împreună cu el din Galileea, au văzut mormântul și cum era așezat trupul lui.

⁵⁶ Apoi s-au întors și au pregătit arome și miresme, iar sâmbăta s-au odihnit după Lege.

După cum am menționat în introducere (II, a), „o sursă ebraică” a fost recunoscută în numeroase pasaje din Luca, cel din urmă dintre ele cuprinzând întreaga ultimă secțiune a *Evangheliei* (23,50-24,53). Mai precis, ultimele cuvinte din 23,50, asemănătoare cu cele din 1,5 și 16,1.19, reflectă moduri de exprimare ale *Vechiului Testament* (ebraic și grec), de exemplu, în *1Sam* 1,1.9. Totuși, Luca pare să împrumute din *Mc* 15,43 versetele 50-54, care îi sunt proprii. El nu spune ca Matei că Iosif era bogat și discipol al lui Isus (27,57; cf. *In* 19,38), însă împreună cu Marcu îl face membru al Sinedriului și adaugă că era un „om bun și drept”, o prezentare ce amplifică

cuvântul *euschêmon*, „respectat” din Marcu. „Iată modul prin care lui Luca îi place să sublinieze calitățile morale și spirituale” (P. BENOIT, *Passion*, p. 247). După ce a adăugat din propria lui sursă că Iosif n-a fost de acord cu planul și cu fapta lor, el notează împreună cu Marcu că „aștepta împărțirea lui Dumnezeu”, ceea ce îl plasează mai mult sau mai puțin în aceeași categorie cu Simeon care „aștepta consolarea lui Israel” și cu Ana care „aștepta eliberarea Ierusalimului” (2,25.38). Faptul că era un om important și bogat explică posibilitatea obținerii de la Pilat a trupului lui Isus și așezarea lui într-un mormânt săpat în stâncă, folosit pentru prima dată, propriul mormânt al lui Iosif din Arimateea, după *Mt* 27,60. După textul grec, Luca scrie: „Era ziua pregătirii și licărea sâmbăta” (23,54). După cum sâmbăta începea seara, nu este vorba despre zori, ci despre luminile aprinse pentru sabat. Este posibil ca Luca să fi folosit în mod conștient modelul grec pentru a indica începutul zilei, pentru a fi înțeleș de cititorii săi.

Deja la 8,2 Luca notase prezența câtorva femei din grupul care-l însoțea pe Isus, același, se poate crede, pe care îl regăsim în preajma mormântului, în conformitate cu 23,55 (cf. *Mc* 15,40 ș.u.). Astfel, persoanele care au vegheat cu Isus puteau da mărturie despre identitatea celui înviat. Să notăm totuși că Faptele le rezervă mai curând celor doisprezece privilegiul de a fi „martori” (1,21; 13,31). Texte precum *Lc* 8,2-3 și 23,55 sunt conforme cu importanța relativă pe care Luca o atribuie femeilor în viața Bisericii primare, începând cu menționarea prezenței lor la rugăciunea comunității (*Fap* 1,4), apoi alte funcții speciale pe care le îndeplineau în viața cotidiană (12,13 ș.u.; 16,14 ș.u.; 17,4; 21,5).

Sinopticii nu vorbesc despre îmbălsămarea lui Isus după moartea sa, probabil din motivul că această îngrijire ar fi fost anticipată, într-un fel, la ungerea din Betania (cf. *Mt* 26,6-13 și comentariul). Dimpotrivă, după *In* 19,39-42, Iosif din Arimateea, ajutat de Nicodim, a pregătit trupul pentru înmormântare cu un amestec de mir și aloe și l-a înfășurat în giulgiuri cu uleiuri aromate (cf. n. 133). Ioan explică în plus că din cauza puținului timp avut la dispoziție ei au pus (temporar) trupul lui Isus într-un „mormânt nou”, care era „aproape”. Luca adaugă la Marcu faptul că femeile, „care l-au urmat din Galileea” (23,49), au observat unde și în ce fel a fost depus trupul, cu intenția evidentă de a ști dacă ar putea reveni după sabat cu parfumuri. Luca răspunde astfel cu anticipație unora care în viitor vor nega învierea: femeile au găsit „gol” un mormânt care nu era al lui Isus. Pe de altă parte, trebuie să admitem că există divergențe între diferitele relatări evanghelice despre înviere. Unele se explică mai ușor, altele mai puțin (cf. *Lc* 24,1). Problema este că locul înmormântării lui Isus, într-un mormânt personal, era cunoscut de unele persoane care s-au întors și l-au găsit gol. Este de neconceput ca trupul lui Isus să fi rămas fără înmormântare

(P. BENOIT, p. 228) sau să fi fost aruncat într-o groapă comună. Fără să se refere la Evangheliile, istoricul evreu I. FLAVIU scrie: evreii au un anumit respect pentru trup, chiar și pentru cele torturate, înainte de apusul soarelui (*Războiul iudaic* IV, 317). Nu poate fi pus la îndoială faptul că Iosif din Arimateea, un evreu preeminent, care în mod evident a recunoscut în Isus un mesager al lui Dumnezeu, l-a îngropat într-un mormânt nou, chiar dacă există un dezacord între surse despre modul în care a fost pregătit trupul pentru înmormântare. Dacă a fost făcut în secret, de frica iudeilor, se înțelege mai ușor că informațiile precise despre cele petrecute variau potrivit diferitelor ambiente creștine primare.

A OPTSPREZECEA SECȚIUNE: APARIȚIILE ȘI ÎNĂLȚAREA (24,1-53)

§ 117. FEMEILE LA MORMÂNT (24,1-12)

¹ În prima zi a săptămânii, dis-de-dimineață, ele au veni la mormânt, ducând aromele pregătite.

² Au găsit piatra de la mormânt rostogolită,

³ iar când au intrat, nu au găsit trupul Domnului Isus.

⁴ Pe când ele erau nedumerite de acest fapt, iată că le-au apărut doi oameni în haine strălucitoare.

⁵ Cuprinse de spaimă, și-au plecat fața spre pământ. Atunci ei le-au spus: „De ce-l căutați pe Cel Viu printre cei morți?”

⁶ Nu este aici. A înviat. Amintiți-vă ce v-a spus pe când era încă în Galileea:

⁷ «Fiul Omului trebuie să fie dat pe mâna oamenilor păcătoși, să fie răstignit, iar a treia zi să învie»”.

⁸ Atunci și-au amintit de cuvintele lui.

⁹ Întorcându-se de la mormânt, au vestit toate acestea celor unsprezece și tuturor celorlalți.

¹⁰ Erau: Maria Magdalena, Ioana și Maria, [mama] lui Iacob, și altele împreună cu ele, care au spus acestea apostolilor.

¹¹ Însă cuvintele acestea li s-au părut vorbe goale și nu le-au crezut.

¹² Atunci Petru, ridicându-se, a alergat la mormânt. Aplecându-se, a văzut numai giulgiurile și a plecat mirat de ceea ce s-a întâmplat.

Ultimul capitol din Luca este caracterizat de o puternică unitate literară. Toate evenimentele relatate au loc în aceeași zi, prima din săptămână, și totul se concentrează la Ierusalim, pe un singur subiect: Isus este viu! *Lc* 24 se poate divide în patru părți: femeile la mormânt (1-12), discipolii de la Emaus îl întâlnesc pe Isus (13-35), apostolii îl văd viu (36-49), Isus părăsește

această lume (50-53). Același Luca spune în alt loc că aparițiile au durat patruzeci de zile (*Fap* 1,3). Secvența de o zi din *Lc* 24 constituie o unitate literară, nu cronologică: Luca a urmărit aici să reunească întreaga revelație pascală.

Ultima frază din *Lc* 23 le spunea cititorilor că femeile s-au odihnit, după Lege. Pentru creștini, acesta a fost ultimul sabat pe care l-au observat după vechea economie. De-acum înainte, ziua Domnului va fi prima zi a săptămânii, ziua învierii. Luca nu spune, precum *Mc* (16,1), că femeile „au cumpărat miresme”. Pentru el, acestea le pregătiseră înaintea sabatului (23,56). În acest fel ele au putut să se ducă la mormânt „dis-de-dimineață”, în ziua următoare a sabatului. Cei trei sinoptici spun aproape același lucru, chiar dacă femeile ar fi putut să se ducă la mormânt înainte de apusul soarelui, în ziua precedentă. X. LÉON-DUFOUR scrie în această privință: „Matei credea că femeile s-au dus la mormânt înainte de apusul soarelui, la lăsarea serii, de îndată ce trecuse sabatul. Această adnotare ar corespunde mai întâi lui Marcu, «după ce a trecut sâmbăta», pentru a indica momentul în care femeile, în conformitate cu el, mergeau nu spre mormânt, ci la prăvălie pentru a cumpăra miresme” (*Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, p. 153). Pentru Matei, femeile nu merg la mormânt pentru a completa îmbălsămarea lui Isus, întrucât mormântul era păzit, ci pentru a vedea locul și, probabil, pentru a aduce câteva flori (28,1). Este posibil ca tradițiile din care se inspiră Marcu și Luca să fi spus doar că femeile au mers la mormânt. Astfel, Ioan și sinopticii nu s-ar deosebi atât de mult în substanța propriilor relatări, așa cum poate apărea la prima vedere.

Luca spune atât de clar că, odată intrate în mormânt (și *Mc* 16,5), femeile „nu au găsit trupul” (24,3). Deși ele erau încă „nedumerite” de acest fapt (v. 4), este evident că pentru Luca și pentru Biserica primară *mormântul gol semnifica faptul că Cristos înviase*¹³². Formula „Domnul Isus” nu apare în toate manuscrisele importante, însă aceasta a putut fi învățătura originală, deoarece în Luca Isus este numit, de regulă, *Kyrios*, „Domn”, chiar și înainte de moartea sa (cf. *Introdúcere* IV, b, 1). În unele manuscrise de tip occidental (D) este scris doar „nu au găsit trupul” (vezi și v. 23). Cei „doi bărbați în haine strălucitoare” sunt în mod evident ființe supranaturale.

¹³² După opinia mea, următoarea afirmație minimizează puțin însemnătatea mormântului gol pentru credința creștină în învierea lui Isus: „Primii creștini nu au stabilit o legătură intrinsecă între mormântul gol și credința în Cristos înviat; ei au reflectat asupra credinței lor și și-au adus aminte că mormântul fusese găsit gol. Mormântul gol nu este un fundament, nici secundar, al credinței în înviere” (X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, 321). Dacă este adevărat, atunci ne întrebăm de ce îi este atât de greu lui Matei să demonstreze că mormântul lui Cristos a fost găsit gol, în ciuda pazei care supraveghease încontinuu accesul (27,62-66). Cel puțin, primii creștini au trebuit să ia în considerare mormântul gol ca probă pentru evreii care nu credeau.

În momentul schimbării la față, îmbrăcămintea lui Isus devenise *exastraptôn*, „strălucitoare” (Lc 9,29). În Lc 24,4 avem *astrapsousê*, însă *astrapê*, „scânteietor”, este folosit pentru a descrie înfățișarea îngerului din Mt 28,2. În Lc 9,32, Moise și Ilie, oameni din altă lume, sunt numiți la fel, „cei doi bărbați”. Să se confrunte și „doi bărbați în haine albe” din episodul înălțării (Fap 1,10; cf. 10,30)¹³³. În In 20,12, Maria Magdalena a văzut „doi îngeri în haine albe”, „așezați în locul unde zăcuse Isus”, prezentați deci ca figuri omenesti. Mai mulți comentatori susțin că cei doi vizitatori îngerești sunt menționați prin analogie cu martorii umani: erau necesari doi pentru a constitui o mărturie validă.

Mesajul ingeresc (24,5-12)

Luca spune că femeile au fost cuprinse de spaimă la vederea vizitatorului ceresc și că s-au plecat cu fața spre pământ, asemenea persoanelor din literatura apocaliptică ce au viziuni (Dan 10,2-12), deși era de așteptat ca ele „să cadă cu fața la pământ” (Mt 17,6). Mc 16,8 insistă mai mult pe *spaima* care le-a cuprins pe femei. „De ce-l căutați pe Cel Viu printre cei morți?” (Lc 24,5) ar putea fi o formulare convențională¹³⁴, însă pentru Luca ea constituie prima proclamare a uimitorului fapt: „Isus este viu!” Majoritatea manuscriselor adaugă la v. 5, sau la începutul v. 6: „Nu este aici. A înviat”. Aceste cuvinte aparțin, probabil, textului inițial și trebuie recunoscute ca atare, chiar dacă apar și în Mt 28,6. Mesagerii divini le cer femeilor să-și amintească ce le-a spus Isus – probabil indirect, prin cei doisprezece, cărora le-a prezis pătimirea sa – cu privire la moartea sa apropiată, urmată de înviere. „Pe când erau încă în Galileea” este o relectură pe care o face Luca la Mc 16,7: „el merge înaintea voastră în Galileea”. Organizând o mare parte din Evanghelia sa în cadrul unei călătorii la Ierusalim, și Faptele ca răspândire a Evangheliei începând de la Ierusalim (1,8), Luca nu putea vorbi despre o întoarcere a discipolilor în Galileea după moartea lui Isus.

Expresia „trebuia să fie dat pe mâna” nu figurează decât în Lc 24,7. Însă întâlnim „în mâinile oamenilor” în Lc 9,43 (cf. Mc 9,31; 14,41); „să fie

¹³³ Ceea ce J.P. DUPLANTIER scrie cu privire la Lc 9,30 este valabil și pentru Lc 24,4: „Aspectul celor doi mesageri cerești nu este un detaliu creat de Luca, ci una dintre formele unei teme curent folosite de literatura apocaliptică”, cu trimiteri la Dan 12,5; Zah 4,14; 2Mac 3,26; Ap 11,1-13 (*Les récits synoptiques de la Transfiguration. Étude sur la composition et le „milieu” littéraire de Mc 9,2-8; Mt 17,1-9 et Lc 9,28-36*, Strasbourg 1970, 115).

¹³⁴ În *Exode Rabbah* (un midrash omiletic foarte vechi) găsim expresia „a căuta morții printre cei vii”, folosită de două ori într-o parabolă (la Ex 5,1). Vezi acest text în STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, vol. 2, 269. Despre învierea în „a treia zi”, vezi nota 101 de mai înainte și P. GRELOT, „La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique juif”, în P. DE SURGY, et al., *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, mai ales p. 38.

răstignit” apare în *Mt* 20,19 (cf. *Mc* 16,6). Pentru expresia „iar a treia zi să învie”, vezi comentariul nostru la *Lc* 9,22. Spre deosebire de ceea ce întâlnim în Marcu/Matei, femeile din *Lc* 24,6-7 nu primesc niciun mesaj de transmis discipolilor, ci doar sunt invitate să-și amintească ceea ce le-a spus Isus, un fel de recunoaștere, în lumina credinței, a ceea ce tocmai s-a întâmplat: *că el este viu*. Astfel, femeilor li s-a atribuit o responsabilitate foarte mare, ca martore în adevăratul sens al cuvântului. Din proprie inițiativă s-au întors de la mormânt pentru a le spune discipolilor faptele și mesajul. Prin intermediul lor și al mărturiei acestora, credința pascală începe să se răspândească.

Luca a menționat femeile de mai multe ori în raport cu Calvarul (cf. 23,49.55; 24,1 ș.u.). Pentru prima oară, în 24,10 el specifică și nume. Sunt cunoscute deja numele Mariei Magdalena și al Ioanei, „soția lui Cuza” (8,2-3), amândouă prezente la mormânt. De obicei *Maria hê Iakôbou* se traduce cu „Maria, mama lui Iacob”, cu unele variante de text, deși gramatica sugerează că mai curând ar trebui să se înțeleagă „Maria, soția lui Iacob”. Însă din cauza lui *Mc* 15,40 (16,1), „mama lui Iacob” este sensul cel mai probabil. Pe de altă parte, într-adevăr, această Marie trebuie identificată cu „Maria, soția lui Cleopa” din *In* 19,25. În *In* 20, Isus îi apare mai întâi Mariei Magdalena, care a ajuns prima la mormânt. spre deosebire de *Mt* (28,9 ș.u.), Luca nu menționează nicio apariție *de-a lui Isus* femeilor. Propria sa relatare se termină probabil cu notița (24,11) că „apostolii” nu au crezut cele spuse de femei (cf. și 24,22 ș.u. și Deutero-Marcu 16,11.13). Însă este posibil ca *Lc* 24,12 să fie autentic, cu toate că nu figurează în manuscrise importante. Mai mulți interpreți cred că versetul a fost adăugat ca imitație al lui *In* 20,3.5.10, însă unele indicii sugerează faptul că tradiția primară se reflectă mai bine în Luca și că v. 34 ar putea depinde de aceasta (cf. I.H. MARSHALL, p. 888). Versetul a putut fi abandonat în transmiterea textelor, întrucât părea să intre în conflict cu v. 34 (apariția lui Simon).

În timp ce în *In* 20 Petru și un discipol, cel pe care îl iubea Isus, alergau împreună spre mormânt, în *Lc* 24,12 Petru se duce singur. Luca folosește rar prezentul istoric, cum face aici: *blepei*, „vede”, trebuie să provină din sursa reflectată în *In* 20,6 (*theôrei*, „vede”). În Luca, ca și în Ioan, apostolul vede „numai” (Luca) „pânzele” (*ta othonia*) „așezate” (Ioan). Traducând „lințoliu”, BL pare să se refere la sfântul giulgiu de la Torino (traducerea „giulgiuri” este cea mai acceptabilă). Ioan adaugă și „ștergarul care fusese pe capul lui” (20,7)¹³⁵.

¹³⁵ Nu pare posibil să identificăm *sindon* din *Mc* 15,46, „lințoliu”, cu *othonia*, „pânze” din *In* 20,5-7. Totuși, după P. BENOIT, ar fi posibil „să ne îndoim că *othoniai* ar fi fâșii. Acest mod de a înfășura mumiile din Egipt nu era foarte obișnuit și în Palestina și s-ar putea ca Ioan să nu fi menționat acest aspect decât pentru a sugera legăturile morții, dezlegate de

Evangelhia (apocrifă) a lui Petru adaugă relatării evanghelice câteva detalii care puteau reflecta o tradiție veche (cf. n. 133).

§ 118. ISUS ÎNVIAT LE APARE DISCIPOLILOR DE LA EMAUS (24,13-35)

¹³ Și iată că, în aceeași zi, doi dintre ei se duceau spre un sat, al cărui nume era Emaus, care era cam la șaizeci de stadii de Ierusalim.

¹⁴ Aceștia vorbeau între ei despre toate cele întâmplate.

¹⁵ Pe când vorbeau și se întrebau, Isus însuși, apropiindu-se, mergea împreună cu ei.

¹⁶ Dar ochii lor erau ținuti să nu-l recunoască.

¹⁷ El le-a spus: „Ce înseamnă aceste cuvinte pe care le schimbați între voi pe drum?” Ei s-au oprit triști.

¹⁸ Unul dintre ei, numit Cleopa, răspunzând, i-a spus: „Numai tu ești străin în Ierusalim și nu știi cele petrecute în zilele acestea?”

¹⁹ El le-a zis: „Ce anume?” Ei au spus: „Cele despre Isus Nazarineanul, care era profet puternic în faptă și cuvânt înaintea lui Dumnezeu și a întregului popor,

²⁰ cum arhieriei și conducătorii noștri l-au dat să fie condamnat la moarte și l-au răstignit.

²¹ Noi speram că el este cel care trebuia să elibereze Israelul; dar, cu toate acestea, iată, este a treia zi de când s-au petrecut aceste lucruri.

²² Ba, mai mult, unele femei dintr-ale noastre ne-au uimit. Fuseseră la mormânt dis-de-dimineață

²³ și, negăsind trupul lui, au venit spunând că au avut vedenii cu îngeri care spun că el este viu.

²⁴ Unii dintre cei care sunt cu noi au mers și ei la mormânt și au găsit așa cum au spus femeile, dar pe el nu l-au văzut”.

Isus” (*Passion et résurrection du Seigneur*, Paris 1966, 287). A se compara *In* 11,44 și 20,6-7. Acest lucru ne interesează cu privire la autenticitatea sfântului giulgiu de la Torino, care presupune, de fapt, că „trupul a fost înfășurat într-o simplă bucată de pânză, fără a fi fost spălat, în așa fel încât sângele și sudoarea au putut produce amprenta pe care noi o cunoaștem” (p. 288). Pentru o scurtă trecere în revistă a studiilor științifice consacrate giulgiului, vezi R.E. BROWN, „Brief Observations on the Shroud of Turin”, în *BibTB* 14 (1984), 145-148. Într-un studiu recent și foarte bine informat, G. GUIBERTI a comparat în amănunt textele evanghelice cu trăsăturile giulgiului (*La Sepoltura di Gesù. I vangeli e la sindone*, Roma 1982). Una dintre concluziile sale: nu trebuie armonizate prea mult cele două surse de informație, întrucât nu suntem siguri dacă evangheliștii au vrut să ne ofere informații istoriografice despre vestimentația funerară folosită pentru înmormântarea lui Isus. *Evangelhia* apocrifă atribuită lui Petru, descoperită în anul 1886, adaugă la relatările evanghelice detalii care pentru unii pot avea o valoare istorică. Iată începutul celui mai interesant pasaj: „Însă când noaptea se îngâna cu ziua Domnului, pe când soldații făceau de pază doi câte doi, un mare zgomot s-a auzit din cer, iar ei au văzut cerurile deschise și doi bărbați coborând în splendoarea lor și care se apropiau de mormânt. Piatra, care era așezată la intrare, s-a rotit de la sine și s-a dat la o parte. Astfel, mormântul s-a deschis, iar cei doi tineri au intrat înăuntru” (acest text se poate citi și în întregime în BENOIT-BOISMARD, *Synopse*, vol. 1, 332).

²⁵ Atunci le-a spus: „O, nepricepuților și greoi de inimă în a crede toate cele spuse de profeți!

²⁶ Oare nu trebuia Cristos să sufere acestea și să intre în gloria sa?”

²⁷ Și, începând de la Moise și toți profeții, le-a explicat din toate Scripturile cele referitoare la el.

²⁸ Când s-au apropiat de satul spre care mergeau, el s-a făcut că merge mai departe.

²⁹ Dar ei l-au îndemnat insistent: „Rămâi cu noi pentru că este seară și ziua e de acum pe sfârșite”. Atunci a intrat să rămână cu ei.

³⁰ Și, pe când stătea la masă cu ei, luând pâinea, a binecuvântat-o, a frânt-o și le-a dat-o lor.

³¹ Atunci li s-au deschis ochii și l-au recunoscut, dar el s-a făcut nevăzut [dinaintea] lor.

³² Iar ei spuneau unul către altul: „Oare nu ne ardea inima în noi când ne vorbea pe drum și ne explica Scripturile?”

³³ Și, ridicându-se în același ceas, s-au întors la Ierusalim. I-au găsit adunați pe cei unsprezece și pe cei care erau cu ei,

³⁴ care le-au zis: „Domnul a înviat într-adevăr și s-a arătat lui Simon”.

³⁵ Iar ei le-au povestit cele de pe drum și cum a fost recunoscut de ei la frângerea pâinii.

Este remarcabil faptul că în Evangheliile Isus, înainte de a apărea grupurilor, apare individual, și probabil așa s-au petrecut lucrurile și în realitate. Deci nu trebuie să ne surprindă faptul că episodul de la Emaus precedă apariția celor unsprezece. R. BULTMANN propune să distingem două tipuri de relatări ale aparițiilor, fondate pe două motive diferite. În primul caz predomină dorința de a dovedi învierea (*Fap* 1,3), ca în *Lc* 24,13-35, *In* 20,1.11-18.24-29; 21,1-14. Alte relatări au ca temă „trimiterea misionară a Domnului înviat” (*Mt* 28,16-20; *In* 20,14-23). Cele două motive sunt îmbinate în *Lc* 24,36-49 și *Fap* 1,3-8. De asemenea, pentru R. BULTMANN (*Histoire*, p. 355) episodul de la Emaus reprezintă „cea mai veche dintre istorisirile sinoptice ale *Paștelui*, fiind și singura care se referă în mod expres la apariția fundamentală a Celui Înviat lui Petru (24,34)”.

Povestirea de la Emaus, proprie lui Luca, este o istorie remarcabilă care a făcut obiectul mai multor studii recente¹³⁶. F. Schneider și W. Stenger văd

¹³⁶ Vezi, de exemplu, J. WANKE, *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Luka 24,13-35*, Ertfurter Theol. Stud. 31, St. Benno-Leipzig 1973; F. SCHNEIDER – W. STENGER, „Beobachtungen zur Struktur des Emmausperikope (*Lc* 24,13-35)”, în *Biblische Zeitschrift* 16 (1972), 94-114; A. FEUILLET, „Les pèlerins d'Emaüs (*Lc* 24,13-35)”, în *Nova et Vetera* 47 (1972), 89-98; J. DUPONT, „Les disciples d'Emaüs (*Lc* 24,13-35)”, în *La Pâque du Christ*, Mélanges Durrwell, Paris 1982, 167-195. În unele manuscrise – la *Lc* 24,13 – se citește 160 de „stadii” în loc de 60. Distanța cea mai lungă ar plasa Emausul la Nicopole, unde s-a păstrat mai mult timp denumirea Anwas, la 32 km de Ierusalim. Nu s-a dovedit că specificația „160” provine de la Origene. După toate estimările, Nicopole mi s-ar părea cea mai

în Emaus o „istorisire-de-recunoaștere”, în care masa joacă un rol important. Pentru J. WANKE, limbajul și stilul povestirii sunt în întregime lucane și istorisirea ilustrează prezența Domnului Înviat în comunitate prin mărturia *Scripturii* și a mesei în comun. Citirea corectă a *Scripturilor* cu siguranță este un aspect important al relatării, ca și altă istorisire lucană despre convertirea eunucului etiopian (*Fap* 8,26-40). Îndeosebi reafirmat este *dei* al destinului lui Isus (cf. *Introduce* IV, b, 2). Nu este dificil să se afirme că istorisirea conține trăsături cărora le găsim o paralelă în legendele populare. Totuși, faptul că folclorul conținea adesea povești false despre apariția spiritelor nu dovedește că morții nu puteau să reapară, ba, mai mult, că și aparițiile lui Isus ar fi fictive. În comentariu vor fi examinate dificultățile istorice. Cu toate că mâna lui Luca este atât de evidentă în redactarea episodului, există și multe motive să credem că substanța faptelor a primit-o de la o tradiție veche.

„Doi dintre ei” se referă la discipolii lui Isus în general (cf. 24,9), și nu la cei unsprezece. „La două ore de mers de la Ierusalim” nu se află în textul original, care vorbește despre o distanță de 60 de *stadia*, în jur de 11 km, însă în unele manuscrise este scris 160 de *stadia*. Despre identitatea acestui sit, vezi n. 134. „Ochii lor erau ținuți să nu-l recunoască” (24,16) trebuie să se refere la o acțiune divină, ca în 9,45 și 18,34. În concluzia mai lungă din Marcu, păstrată în câteva manuscrise, citim că Isus „a apărut altor doi dintre ei, sub o altă înfățișare, în timp ce mergeau la câmp” (16,12). Era necesar ca Isus să nu se facă cunoscut atât de repede, pentru a permite să crească în discipoli dispoziția necesară pentru a vedea planul divin exprimat în *Scripturi*. Creștinii care nu l-au văzut pe Cristos trebuie să țină cont de cuvântul lui Dumnezeu pentru a-și susține credința. Nerecunoașterea ca motiv în relatările pascale apare și în *In* 20,14 ș.u. și, implicit, în 21,4. Ultima propoziție din v. 17 ar putea să reprezinte (în gr.) într-un mod inadecvat un original aramaic, care spunea scurt: „Și ei erau triști” (M. WILCOX, *The semitisms of Acts*, Oxford 1965, p. 125). Se mai poate citi, în continuare la textul latin: „Ce înseamnă aceste cuvinte pe care le schimbați între voi pe drum și de ce sunteți triști?”

Cleopa (24,18) trebuie să fie un personaj foarte cunoscut în Biserica primară. Probabil era tatăl lui Simeon, unul dintre viitorii conducători ai Bisericii de la Ierusalim (I.H. MARSHALL, p. 894). Acest nume este prescurtarea lui *Kleopatros*, după cum Antipa îi corespunde lui *Antipatros*. Unii cred că „Cleopa” era echivalentul grec al lui *Klopa* (*In* 19,25). Însoțitorul său putea fi Filip, după presupunerea lui P. BENOIT (p. 311), și tot el a putut fi cel care i-a dat lui Luca informații despre episodul de la Emaus, precum și

despre propria sa activitate apostolică (*Fap* 8). Efectiv o lectură paralelă la *Lc* 24,13-35 și *Fap* 8,26-40 dezvăluie câteva motive asemănătoare. *Lc* 24,19 îl prezintă pe Isus ca „profet puternic în faptă și cuvânt”, ceea ce se spune și despre Moise (*Fap* 7,22), și acest lucru nu trebuie să ne surprindă prea mult, întrucât Luca îi compară cu dragă inimă pe Isus și Moise (cf. n. 112).

După cum am menționat deja cu referire la § 113, Luca minimizează responsabilitatea lui Pilat în condamnarea lui Isus, pentru a o spori pe cea a conducătorilor evrei (cf. R.J. CASSIDY 172f, n. 140). Cei doi discipoli au sperat ca acest „profet” să „elibereze” (*lutrousthai*) Israelul, una dintre temele lucane (vezi comentariul la *Lc* 21,28). Termenul *optasia* este folosit în 1,22 și 24,23 pentru „vedeniile” cu îngeri, ca și în versiunea greacă teodosiană la *Dan* 9,23 și 10,1-16. Termenul apare și în 24,23 și *2Cor* 12,1. Am notat mai înainte (cu referire la 24,5) că „Isus este viu” constituie mesajul pascal central. Întâlnim din nou ideea în 24,23 și *Fap* 1,3: „după pătimirea sa, el li s-a prezentat viu, cu multe dovezi”. Precum cea pe care o descrie Petru, că „autorul vieții” nu putea să rămână sub puterea morții (*Fap* 2,24). Unii autori cred că *Lc* 2,24 este un verset interpolat, ca și 24,12, la care pare să facă referire. Însă putem reține că cele două versete au aparținut textului primitiv.

Discipolii de la Emaus îl recunosc pe Isus (24,25-35)

În v. 25-26 sunt citate propriile cuvinte ale lui Isus, pe când v. 27 este o schemă a instruirii din *Scriptură* pe care le-a dat discipolilor. „A crede *toate* cele spuse de profeți...” trebuie să însemne în perspectiva lui Luca îndeosebi „fără a exclude profeția Slujitorului” (*Is* 53), pe care majoritatea învățaților evrei o dădeau deoparte, preferând să insiste pe viitorul Mesia glorios și național. „Oare nu trebuia...?” este o altă trimitere la planul divin de a aduce mântuirea în lume prin cruce (17,25), temă prezentă și în prezicerile lui Isus cu privire la pătimire (cf. 18,31 ș.u.). În v. 27, „Moise” reprezintă *Pentateuhul*, la care fac referire și alte texte din *Noul Testament* (cf. *In* 3,14; *Fap* 3,22 ș.u.; 7,57). „*Legea și Profeții*” semnifică *Vechiul Testament* și în alte pasaje (cf. *Lc* 16,16). „Toți profeții” care au vorbit despre Mesia, acesta ar trebui să fie sensul. Luca a scos în relief îndeosebi profețiile care îl au în vedere pe Slujitorul Suferind (cf. *Introducere* IV, b, 1). Există o lejeră posibilitate ca „toate *Scripturile*” (gr.) din v. 27 să se refere la a treia parte din *Biblia* ebraică, intitulată „*Scrieri*” (cf. 24,44). Să mai notăm aici că în *Noul Testament*, în special în Luca (vezi și 24,46), pătimirea lui Cristos este menționată foarte rar fără înviere (*Rom* 4,25).

„El s-a făcut că merge mai departe” (TOB) trebuie, împreună cu latinescul *finxit*, să facă trimitere la sensul textului, chiar dacă alte versiuni și

autori înțeleg și „se părea că merge mai departe” (RSV). Invitația de a rămâne marchează un pas înainte din partea discipolilor în disponibilitatea lor pentru darul credinței în recunoaștere. A oferi ospitalitate unui călător constituia o temă comună, mai ales în vechile timpuri, iar locurile întunecoase reprezentau un adevărat pericol, din mai multe motive (cf. *Jud* 19,16-21; *Lc* 19,5). „Atunci a intrat” traduce același verb care apare în *Ap* 3,20. *Lc* 24,30-31 probabil nu vrea să spună că Isus a celebrat cina Domnului cu cei doi discipoli, însă limbajul folosit (cf. 9,16, 22,29) le sugerează cititorilor creștini că *frângerea pâinii* (*Fap* 2,42.46; 20,7.11) i-a făcut să-l *recunoască* pe Cel Înviat, așa cum a fost cazul cu discipolii de la Emaus. Biserica primară a asociat masa și aparițiile pascale (și *Lc* 24,41-43; *In* 21,10-13; *Fap* 1,4; 10,41). Pentru I.H. MARSHALL, „Biserica primară aștepta prezența lui Isus la cina Domnului, întrucât el a apărut în timpul mesei” (p. 898). Credința în prezența reală euharistică se clădește totuși pe sensul obiectiv al cuvintelor euharistice înseși (*1Cor* 10,16-18; 11,28). Discipolii abia și-au dat seama, că Isus „s-a făcut nevăzut dinaintea lor” (gr.). Isus dispăruse în maniera vizitatorilor supranaturali (cf. *2Mac* 3,34). Exact acest lucru a vrut să îl sublinieze și Luca aici.

Ultimele patru versete ne spun ce urmează după această întâlnire neașteptată și emoționantă. Discipolii își dau acum seama că înainte de a-l recunoaște ei au experimentat o emoție, „o licărire în inima lor” (A. PLUMMER, p. 558), care creștea pe măsură ce spiritul lor se deschidea *Scripturilor* (v. 32). Incapabili să înțeleagă această versiune, unele manuscrise și câțiva comentatori propun să se citească mai curând: „Oare nu ne apăsau inimile...?” Însă trebuie să acceptăm învățătura comună, cea dintâi propusă. Discipolii n-au putut să păstreze în inima lor o asemenea experiență. Ei s-au întors imediat la Ierusalim, probabil în grabă mare, pentru a împărți bucuria și celorlalți discipoli. Ei vor să le spună acestora că „Domnul este viu”. La Ierusalim i-au găsit pe discipoli adunați și cu propria lor știre uimitoare: „Domnul a înviat într-adevăr și s-a arătat lui Simon”. Nu ne putem îndoi că Simon ar fi apostolul Petru și în acest verset, iar această apariție, menționată și în *1Cor* 15,5, realizează o promisiune care i-a fost făcută (*Lc* 22,32). Totuși, nu avem confirmarea acestei apariții din partea lui Petru însuși.

Postulatul presupunerii istorice își găsește o explicație în relatarea de la Emaus. Cu toate că Luca descrie vag scenele din viața lui Isus (vezi 10,38-42), aici el specifică locul, timpul și împrejurările întâlnirii, ajungând chiar să indice numele unuia dintre discipolii implicați. Pasajul a putut fi compus cu un scop parenetic, însă pare fondat pe fapte incontestabile, legate de manifestările lui Isus înviat.

§ 119. ISUS LE APARE APOSTOLILOR ȘI ÎI INSTRUIEȘTE (24,36-49)

³⁶ Pe când vorbeau ei acestea, el a stat în mijlocul lor și le-a spus: „Pace vouă!”

³⁷ Speriați și cuprinși de teamă, credeau că văd un duh,

³⁸ dar el le-a spus: „De ce v-ați tulburat și de ce se ridică aceste gânduri în inima voastră?”

³⁹ Priviți mâinile și picioarele mele căci eu sunt. Pipăiți-mă și vedeți: duhul nu are carne și oase, cum mă vedeți pe mine că am”.

⁴⁰ Și, spunând acestea, le-a arătat mâinile și picioarele.

⁴¹ Însă pentru că ei, de bucurie, încă nu credeau și se mirau, le-a spus: „Aveți aici ceva de mâncare?”

⁴² Ei i-au dat o bucată de pește fript.

⁴³ Luând-o, a mâncat-o înaintea lor.

⁴⁴ Apoi le-a spus: „Acestea sunt cuvintele pe care vi le-am spus când încă eram cu voi; că trebuie să se împlinească toate cele scrise despre mine în Legea lui Moise, în Profeți și în Psalmi”.

⁴⁵ Atunci le-a deschis mintea ca să înțeleagă Scripturile

⁴⁶ și le-a spus: „Așa este scris: Cristos [trebuia] să sufere și să învie din morți a treia zi

⁴⁷ și să fie predicată convertirea în numele lui spre iertarea păcatelor la toate neamurile. Începând din Ierusalim,

⁴⁸ voi veți fi martorii acestor lucruri.

⁴⁹ Și, iată, eu trimit asupra voastră pe acela pe care Tatăl l-a promis, însă voi să stați în cetate, până când veți fi îmbrăcați cu putere de sus”.

Chiar dacă în povestirea de la Emaus doi discipoli au trăit experiența de a fi conduși să recunoască prezența spirituală a lui Isus în credință, apariția la grupul discipolilor vrea să arate foarte precis identitatea între Cristos înviat și Isus istoric. Această nouă apariție trebuia să urmeze imediat după cea precedentă, în cazul în care toate evenimentele pascale trebuiau să aibă loc în aceeași zi, după cum am menționat (la începutul pericopei § 117). Este adevărat totuși că o apariție asemănătoare în Ioan a avut loc tot în duminica *Paștelui* (*In* 20,19). Povestirea apariției din *Lc* 24,36-49 nu vine de la Luca. „Legăturile care o unesc de *In* 20,19-23 sunt atât de strânse, încât cu siguranță în cele două Evanghelii se reflectă aceeași tradiție” (I.H. MARSHALL, p. 901, chiar dacă J.A. BAILLEY, p. 92-95, nu acceptă această concluzie). Pe de altă parte, analogia dintre *Mc* 6,49-50 și *Lc* 24,36-38 nu dovedește vreo dependență, ci doar o asemănare de limbaj datorată temei comune.

Majoritatea manuscriselor grecești adaugă la v. 36 „și le-a spus: «Pace vouă!»”, însă este posibil ca aceste cuvinte să fi fost mai târziu adăugate textului, începând cu *In* 20,19, în afară de cazul când nu provin din tradiția comună a celor două texte. *Pneuma* din v. 37 și 39, tradus prin „un duh”, trebuie să semnifice „stafie”, apariția unui mort, a unei „fantasme” (*Mc* 6,49/*Mt* 14,26).

În *Antichități iudaice* XIII, 416, și în alte pasaje, I. FLAVIU numește *daimôn* spiritul celor morți, care probabil se poate compara cu „îngerul” lui Petru din *Fap* 12,15 și cu „spiritul” sau „îngerul” din *Fap* 23,8-9. Pentru a înțelege corect *Lc* 24,39, trebuie să presupunem că discipolii îl recunoscuseră pe Isus, doar că aveau impresia că nu văd nimic altceva decât „duhul” său, și nu adevărata sa omenitate înviată. În *In* 20,25-27, accentul cade mai curând pe identitatea lui Isus, întrucât acest text își concentrează atenția pe rănile mâinilor și ale coastei. În general, aparițiile lui Isus accentuează continuitatea dintre Isus pământesc și Cristos înviat, cu toate că Paul, din alt punct de vedere, subliniază în *1Cor* 15,37-44 discontinuitatea care caracterizează raportul dintre trupul omenesc și trupul „spiritual” al celor înviați. Cu referire la *psêlaphêsate*, „pipăiți-mă și vedeți” din *Lc* 24,39, este remarcabil că, spre anul 110 d.C., Ignațiu de Antiohia folosea același verb, relatând în felul următor cuvintele lui Isus: „Pipăiți-mă și vedeți că nu sunt un *daimon* fără trup” (*Scrisoarea către Smirneni* III, 1).

Lc 24,40, foarte asemănător cu *In* 20,20 („și picioarele sale” substituie „și coasta”), este omis de mai mulți editori, asemenea textului occidental neinterpolat¹³⁷. Totuși, versetul a putut fi eliminat pe parcursul transmiterii, probabil pentru că era considerat inutil după „priviți mâinile și picioarele mele” din v. 39. Oare Luca este tentat în v. 41 să-i justifice pe discipoli scriind că aceștia n-au crezut încă (gr.) „din cauza bucuriei”, așa cum au mai făcut și cu altă ocazie din alt motiv (22,45)? Pe de altă parte, scriitorul latin T. LIVIUS (50 î.C.-17 d.C.) oferă o paralelă potrivită când scrie despre un alt grup de persoane: „vix sibimet ipsi prae necopinato gaudio credentes”, „ei înșiși de-abia au înțeles, din cauza bucuriei neprevăzute” (*Istoria Romei* XXXIX, 49). Motivul bucuriei apare și în *In* 20,20, însă într-un verb, și nu ca substantiv. Și cum ei au rămas (încă) „mirați”, ezitând, se pare, între certitudine și îndoială, Isus le-a cerut ceva de mâncare, pentru a reuși să-i convingă. La „o bucată de pește fript” Vulgata adaugă „și un fagure de miere”, însă această referință derivă probabil din folosirea posterioară a mierii în celebrarea Botezului și a Euharistiei (B.M. METZGER, p. 188). Peștele era un aliment folosit foarte des și în Ierusalim, mai ales peștele sărat, mai ușor de păstrat în timpul transportului la Ierusalim, din Galileea și din împrejurimi.

¹³⁷ „Textele occidentale neinterpolate” apar, mai ales, în ultimele trei capitole din Luca. Sunt aspecte ce lipsesc doar în manuscrisele occidentale și pe care Hort le califică ca fiind „timpurii”; din acest motiv – întrucât sunt târzii –, ele n-au fost adăugate (interpolate) în manuscrisele occidentale. În general, sunt numite „texte occidentale” manuscrisele greco-latine din Europa Occidentală (precum cele ale familiei D), vechea versiune latină, și citatele din Sfinții Părinți, precum Ciprian. În secolul al XIX-lea au apărut marile ediții critice ale *Noului Testament*, mai ales cele ale lui B.F. WESTCOTT și F.J.A. HORT, *The New Testament in Greek* (Londra 1881), și a lui C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graece* (ediția a opta, Leipzig 1869-1872).

Îndemnuri de adio (24,44-49)

În analiza ultimelor versete la Matei, am indicat cum reflectă această proclamare a lui Isus numeroase teme din prima Evangheliie. Teme lucane apar și în îndemnurile de adio din cea de-a treia Evangheliie. Se poate în mod evident susține că nu este cazul să se mire dacă *același Cristos* a vorbit în același fel atât în v. 26-27, cât și în v. 44 și 46. Se mai poate afirma că *același evanghelist* interpretează gândirea lui Isus înviat în toate aceste pasaje. Pe de altă parte, prezența în cele trei Evanghelii, Matei, Luca, Ioan, a îndemnurilor de adio asemănătoare sugerează faptul că acestea depind de o tradiție comună, a cărei substanță poate reflecta declarații autentice ale lui Cristos înviat.

V. 44 se referă, în principal, la prezicerile pătimirii (cf. *Lc* 9,22.49; 18,31 ș.u.) și subliniază din nou necesitatea crucii (vezi comentariul la 24,25 ș.u.). „Când încă eram cu voi” presupune că Isus plecase deja. Această afirmație poate reflecta dorința lui Luca de a marca deosebirea dintre viața pământească a lui Isus și viața sa nouă ca Cristos înviat, pentru a indica faptul că a început să existe un nou raport între Cristos și discipoli. „Și în *Psalmi*” trebuie să reprezinte toată a treia parte din *Biblia* ebraică, în care PSALTIREA constituie prima carte din listă (cf. BJ, XIII) și cea mai importantă. Mai mult, psalmii constituie o sursă privilegiată pentru textele mesianice.

V. 46-48 menționează teme centrale din predica apostolică, de care dă mărturie cartea *Faptelor*; folosirea *Scripturii* (2,23-32; 4,10 ș.u.; 13,28.33-37; 26,22 ș.u.), convertirea și iertarea (2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 13,38 ș.u.; 26,18), rolul de martori conferit celor doisprezece (1,8; 2,32; 3,15; 5,22; 10,41; 13,31). Toate acestea sugerează faptul că Luca a jucat un rol important în redactarea acestor versete. „Iertarea păcatelor” figurează și în misiunea lui Isus dată discipolilor, în *In* 20,22 ș.u. „Așa (*houtôs*) este scris” din v. 46 se poate referi la ceea ce a fost scris în v. 26, sau cel puțin la cele ce s-au spus în v. 46 cu privire la suferințele ce au fost urmate de înviere (vezi și 9,22) și la ceea ce se va spune despre iertarea păcatelor (*Fap* 10,43) și misiunea universală (*Fap* 13,47). Textele despre Slujitorul suferind pot fi adăugate și ele ca profeție pentru iertarea păcatelor, mai ales *Is* 53,5 (cf. *1Pt* 2,24 ș.u.). Este posibil ca Luca să fi găsit un sprijin literar pentru ideea din v. 47, „începând din Ierusalim”, în *Is* 2,2 și *Mih* 4,1 (I.H. MARSHALL, p. 906). Despre conceptul *metanoia*, drept „convertire”, vezi *Matthew*, p. 249, sau *Matteo*, p. 267.

În ultimul verset din pericopă, Isus declară că va trimite „promisiunea (*epaggelia*)” Tatălui, evident Duhul Sfânt (cf. *Fap* 1,4). După *In* 20,22 ș.u., Isus îl dăruiește direct pe Duhul Sfânt prin insuflare (suflul și duhul sunt cuvinte înrudite în limbile vechi). *Lc* 24,49 trebuie citit în lumina textului din *Fap* 2,33: „Înălțat fiind la dreapta lui Dumnezeu și primind promisiunea

(*epaggelia*) Duhului Sfânt, l-a revărsat pe acesta, așa cum auziți și vedeți voi”. Întrucât darul Duhului, astfel profețit (*Il* 2,18 ș.u.), va avea loc la Rusalii, Isus le cere discipolilor să rămână „în cetatea” Ierusalim, până când vor fi îmbrăcați „cu putere de sus” (vezi *Is* 32,15 și comentariul nostru la *Lc* 1,78).

§ 120. ULTIMA BINECUVÂNTARE ȘI ÎNĂLȚAREA (24,50-53)

⁵⁰ Apoi i-a scos până spre Betania și, ridicându-și mâinile, i-a binecuvântat,

⁵¹ iar în timp ce îi binecuvânta, s-a îndepărtat de ei și a fost ridicat la cer.

⁵² Iar ei, adorându-l, s-au întors la Ierusalim cu bucurie mare

⁵³ și stăteau tot timpul în templu, binecuvântându-l pe Dumnezeu.

Despărțirea finală a lui Isus de această lume este descrisă de Luca pe scurt la sfârșitul Evangheliei și mai pe larg în *Fap* 1,6-11. Deși în Evanghelie Isus îi părăsește definitiv pe discipoli în seara zilei *Paștelui*, în cartea *Faptelor* acest fapt se petrece la patruzeci de zile de la apariții (1,3). Probabil din cauza acestei divergențe unele mărturii textuale importante ale tradiției manuscriselor omit „a fost ridicat la cer” (v. 51). Extensiunea la patruzeci de zile de la perioada aparițiilor îi permite lui Luca să umple perioada de cincizeci de zile care separă Paștele de Rusalii. Din punct de vedere teologic, este clar că ridicarea lui Isus, intrarea sa în cer, a avut loc în același timp cu învierea sa. Din cer, Cristos înviat a binevoit să se manifeste din când în când, în mod misterios, pentru a întări credința apostolilor și pentru a-i instrui în vederea misiunii cu care îi va însărcina. Episodul înălțării în cartea *Faptelor* indică sfârșitul acestor manifestări și marchează începutul unei noi perioade a istoriei mântuirii, perioada Bisericii și a răspândirii cuvântului lui Dumnezeu prin puterea Duhului.

Chiar dacă doar Luca *descrie* o ridicare la cer, nu este necesar să presupunem că el însuși a inventat scena în întregime. El și-a putut elabora redactarea pe o veche tradiție care menționa o despărțire semnificativă și aparent finală a lui Cristos înviat de discipolii adunați. Într-un pasaj post-marcian unit cu cea de-a doua Evanghelie, întâlnim următoarea notiță: „După ce le-a vorbit, Domnul Isus s-a înălțat la cer și s-a așezat la dreapta lui Dumnezeu” (16,19). Nu Marcu a scris acest verset, ce poate reflecta o tradiție veche, independentă de Luca. În această tradiție nu era menționată nicio dată despre înălțare. Este posibil ca Luca să fi aflat de perioada aparițiilor doar după redactarea Evangheliei.

Nimic din acest episod nu ne obligă să presupunem că Isus i-a condus pe discipoli în Betania după apusul soarelui, în afară de cazul când satul Emaus se situează la 160 de stadii de Ierusalim (cf. n. 133). Este mult mai probabilă

o despărțire în timpul zilei. Betania a fost menționată probabil din singurul motiv că era singura localitate mai apropiată de Ierusalim pe care o cunoșteau Luca și cititorii săi. În jurul anului 375 a fost construită o biserică octogonală pe presupusul loc al înălțării, pe vârful muntelui Jebel et-Tur. Temeliile încă vizibile atrag pelerinii creștini care vizitează Țara Sfântă. Binecuvântarea patriarhală este un aspect cunoscut din *Vechiul Testament* (cf. *Gen* 27,27; 49,28) și din literatura intertestamentară (*Enoh* 57,2; 64,6). Probabil în 24,50 ș.u. Luca are în vedere binecuvântarea *sacerdotală*, în raport cu *Lev* 9,22, *Sir* 50,20 ș.u. și *Gen* 14,19, cu referire la Melchisedec. După *Evr* 5,10 și 6,20, Isus devine mare preot prin jertfa sa ultimă și prin înălțarea sa. „Și a fost ridicat la cer” trebuie să fie reținut ca făcând parte din textul original. Omiterea sa din câteva manuscrise se explică foarte ușor. Luca reprezentase *exodos* al lui Isus (9,31) ca o înălțare (9,51), probabil în raport cu despărțirea lui Ilie (*1Rg* 2,11), și în conformitate cu accentuarea trăsăturilor profetice pe care i-o face lui Isus (cf. *Introducere* IV, b, 1). De fapt, „ridicarea la cer” apare în cartea *Faptelor* și ca o „înălțare”, prin folosirea în 1,2.11.22 a verbului din care derivă *analêmpsîs*¹³⁸.

¹³⁸ Pentru J.M. GUILLAUME, relatările lucane ale înălțării urmează forma literară a *evenimentului*, ca și în cazurile lui Enoh, Ilie, Esdra, Baruh, Moise, chiar și Romulus (*Luc interprete des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, Paris 1979, 260). Autorul observă mai departe că „doar personajul lui Luca este o ființă care a fost deja eliberată din moarte prin înviere; aparițiile sale, precum și «ridicarea» sa se situează într-o perspectivă mai largă decât celelalte personaje” (p. 261). Două imnuri primare, cu siguranță anterioare lui Luca și Fapte, sugerează o ridicare a lui Isus la cer, fără să precizeze mai multe. După *Fil* 2,9, Dumnezeu „l-a înălțat” (lit. „l-a ridicat”) pe Cristos, după coborârea de pe cruce, pe când fragmentul imnului din *1Tim* 3,16 se încheie cu cuvintele „a fost ridicat în glorie”. Este posibil să vedem o aluzie la înălțare în *Ef* 4,8-10, și mai clar în *1Pt* 3,19, potrivit unei interpretări acceptabile a acestui verset: „el a plecat (să anunțe)” se referă la înălțare, în cursul căreia Domnul înviat a predicat sufletelor din cerurile inferioare, închise acolo într-un fel de captivitate (cf. W.J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18-4:6*, Roma 1965, sau *Gregorianum* 1968, 11-37). În *In* 20,17, Cristos înviat îi cere Mariei Magdalena să transmită „fraților” următorul mesaj: „Mă urc la Tatăl meu și Tatăl vostru, la Dumnezeul meu și Dumnezeul vostru”. Este o menționare a înălțării în forma sa activă, în timp ce texte explicite despre înălțare spun că Cristos „a fost ridicat (*anapherein*) la cer”, sau „înălțat”, la formele pasive ale verbelor *analambanein* (*Mc* 16,19; *Fap* 1,2.11) sau *apairein* (*Fap* 1,9). Vezi și *Lc* 9,51 și *TWNT* vol. 4, p. 8-9, pentru folosirea lui *analêmpsîs*, „înălțare”. Afirmarea faptului că înălțarea a avut loc în seara *Paștelui* (*Lc* 24,51) este dificil de conciliat cu înălțarea după patruzeci de zile (*Fap* 1). Probabil din acest motiv în vechile timpuri copiii au omis aceste cuvinte, „a fost ridicat la cer”, din *Lc* 24,51, unele ediții moderne excluzându-le și ele, mai ales după ediția critică a *Noului Testament* a lui WESTSCOTT/Hort (cf. n. 135). Însă cel mai vechi text asupra papirusului *Evangeliei lui Luca*, Papirusul Bodmer XIV, datat între anii 175 și 225, conține aceste cuvinte. Din alte motive, cuvintele discutate trebuie considerate ca făcând parte din textul inițial al lui Luca (cf. METZGER, p. 189 ș.u.). Tot în folosul nostru s-ar mai putea citi „istoria critică a misterului înălțării în *Noul Testament*”, în V. LARRAÑAGA, *L'Ascension de Notre-Seigneur*, Roma

„Adorându-l”, *proskunésantes auton* („having worshipped him”), îi reprezintă deja pe discipoli ca creștini ce aduc un cult Domnului, asemenea magilor înaintea copilului Isus (cf. *Matthieu*, p. 26). Unii editori omit această notiță, considerând-o adăugată la un text occidental neinterpolat (vezi n. 135), însă care trebuie menținută. Prin gestul lor, discipolii „inaugurează cultul Domnului Isus” (A. GEORGE, p. 400). Și *Mt* 28,17 îi arată pe discipoli prosternați înaintea lui Cristos înviat, însă în prima Evanghelie *proskunêsis* înaintea lui Cristos apare deja în timpul vieții sale pământești (cf. *Mt* 14,33), din partea celor „doisprezece discipoli”, care reprezintă comunitatea creștină. „Cu bucurie mare” reflectă una dintre temele lucane (cf. *Introducere* IV, A, 1). *Evanghelia lui Luca* se încheie așa cum a început (1,9), în contextul templului. Nu doar discipolii direcți ai lui Cristos, ci toți creștinii care cred trebuie să-l laude tot timpul pe Dumnezeu (cf. 7,16) pentru minunata mântuire pe care Dumnezeu a adus-o în lume prin viața, moartea, învierea și înălțarea Fiului său, Isus Cristos. Despre afirmațiile cu privire la înălțare care sunt cuprinse în restul cârților din *Noul Testament*, vezi n. 136.

1938, 3-129; mai recent, P. BENOIT, *Exégèse et Théologie*, vol. 1, Paris 1961, 363-411. Despre conceptul „înălțare”, vezi G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971, 32-79. El apără și o teză discutabilă: relatarea lui Luca despre înălțarea vizibilă a lui Isus nu are niciun fundament în tradiție (în *Biblica* 1974, 418-426).

BIBLIOGRAFIE ALFABETICĂ

- ALAND K., *Synopsis Quattor Evangeliorum*, Stuttgart 1964.
- BAER, H. VON, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart 1926.
- BAILEY J.A., *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John*, Leiden 1963.
- BENOIT P., *Passion et résurrection du Seigneur*, Paris 1966.
- BINDER H., „Von Markus zu den Grossevangelien”, în *Theologische Zeitschrift* 35 (1979), 283-289.
- BLACK M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967³.
- BLIGH J., *Christian Deuteronomy (Luke 9-18)*, Langley, G.B. 1970.
- BOISMARD M.B. – BENOIT P., *Synopse des quatre évangiles en français*, 3 vol., Paris 1965, 1972, 1977.
- BORNKAMM G., *Tradition and Interpretation in Matthew*, Londra 1963.
- BOVON F., *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Neuchatel 1978.
- BRAUMANN G., ed., *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions-und kompositions-geschichtliche Forschung*, Darmstadt 1974.
- BROWN R.E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Londra 1977.
- BROWN S., *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, Roma 1969.
- BRUCE F.F., „The Holy Spirit in the Acts of the Apostles”, în *Interpretation* 27 (1973), 166-183.
- BULTMANN R., *L'histoire de la tradition Synoptique*, Paris 1973, după originalul apărut în limba germană în anul 1921.
- BUNDY W.E., *Jesus and the First Three Gospels*, Cambridge Mass. 1955.
- CARLSTON CH.E., *The Parables of the Triple Tradition*, Philadelphia 1975.
- CASSIDY R.J., *Jesus, Politics, and Society*, Maryknoll, New York 1978.
- CHILTON B., „Announcement in Nazara: an Analysis of Luke 4:16-21”, în *R.T. France și D. WENHAM, ed., Gospel Perspectives*, vol. 2, Sheffield 1981, 147-172.
- CONZELMANN H., *Theology of Saint Luke*, Londra 1969. Publicată mai întâi în germană cu titlul *Die Mitte der Zeit*, 1954.
- CROSSAN J.D., *In Fragments. The Aphorisms of Jesus*, San Francisco 1983.
- CULLMANN O., *Le salut dans l'histoire*, Neuchatel 1966.
- DALY R.J., *Christian Sacrifice. The Judeo-Christian Background before Origen*, Washington 1978.
- DAUBE D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londra 1956.

- DAUER A., *Joahhnes und Lukas*, Würzburg 1984.
- DERRETT, J.D.M., *Law in the New Testament*, Londra 1970.
- DIBELIUS M., *From Tradition to Gospel*, Londra 1971, traducere după *Die Formgeschichte der Evangelien*, 1919.
- DRURY J., *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography*, Londra 1976.
- DUMAIS M., „L'évangélisation des pauvres dans l'oeuvre de Luc”, în *ScE* 36 (1984), 297-321.
- DUNN J.D.G., „Spirit-and-Fire Baptism”, în *Novum Testamentum* 14 (1972), 81-92.
- DUPONT J., *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967;
- , „L'après-mort dans l'oeuvre de Luc”, în *RevThLouv* 3 (1972), 3-21;
- , *Les Béatitudes*, tome III, *Les Évangélistes*, Paris 1973, 21-206 (Luca);
- , „Les disciples d'Emaüs (Lc 24,13-35)”, în *La Pâque du Christ*, Mélanges Durrwell, Paris 1982.
- , *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1984;
- ELLIS E.E., *The Gospel of Luke*, New Century Bible, Londra 1974.
- EVANS C.F., „The Central Section of St. Luke's Gospel” în D. Nineham, ed., *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H. Lighfoot*, Oxford 1955, 37-53.
- FARRIS S.C., „On Discovering Semitic Sources in Luke 1-2”, în *R.T. France* (vezi Chilton), 201-237.
- FEARGHAIL F.O., „The Literary Forms of Lk 1,5 and 1,26-38”, în *Marianum* 43 (1981), 321-344.
- FITZMYER J.A., *The Gospel According to Luke (I-IX)*, Anchor Bible 28, Garden City, New York 1981.
- FLENDER H., *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München 1965 și 1968.
- FORESTELL J.T., „Old Testament Background of the Magnificat”, în *Marian Studies* 12 (1961), 105-144.
- FRANCE R.T. și WENHAM D., ed., *Gospel Perspectives*, vol. 2, Sheffield 1981, vezi CHILTON/FARRIS, și în vol. 3 (1983), C.L. BLOMBERG, „Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section”, 217-261.
- GELDENHUYS N., *Commentary on the Gospel of Luke*, Grand Rapids 1951.
- GEORGE A., *Études sur l'oeuvre de Luc*, Sources Bibliques, Paris 1978. Numele „George” din comentariu se referă la acest titlu. Ocazional se face trimitere la *Pour lire l'Évangile selon Luc*, Cahiers Évangile 5, Paris 1973.
- GILES K., „Is Luke an Exponent of «Early Protestantism?» Church Order in the Lukan Writings”, în *Evangelical Quarterly* 54 (1982), 193-205; 55 (1983), 3-20.
- GNEURET A., *L'engendrement d'un récit. L'Évangile de l'enfance selon Luc*, Paris 1983.
- GOULDER M.D., *The Evangelist's Calendar. A Lectionary Explanation of the Development of Scripture*, Londra 1978, care tratează mai ales despre Lc; „On Putting Q to the Test”, în *New Testament Studies* 24 (1978), 218-234.

- GROSVENOR M., vezi Zerwick.
- GRUNDMANN W., *Das Evangelium nach Lukas*, a III-a ediție, Berlin 1966.
- GUILLAUME J.M., *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, Études Biblique, Paris 1979.
- GUILLET J., „Bulletin d'exégèse lucanienne”, în *Recherches de Science Religieuse* 69 (1981), 425-442.
- GUY H.A., *The Gospel of Luke*, Glasgow 1972.
- HAENCHEN E., *The Acts of the Apostles*, Oxford 1971, după ediția în limba germană din 1956.
- HAHN F., *The Titles of Jesus in Christology*, Londra 1969, după ediția în limba germană din 1963.
- HARNACK A., *Luke the Physician*, New York 1909².
- HENNECKE E., *New Testament Apocrypha*, 2 vol., Londra 1963-1965.
- HOBART W.K., *The Medical Language of St. Luke*, Dublin 1882.
- JEREMIAS J., *Les paraboles de Jésus*, Le Puy 1962; *Théologie du Nouveau Testament*, vol. 1, Paris 1973.
- JOHNSON L.T., „The Lukan Kingship Parable (Lk 19:11-27)”, în *Novum Testamentum* 24 (1982), 132-159.
- KECK L.E. – MARTYN J.L., ed., *Studies in Luke-Acts, for P. Schubert*, Nashville 1966.
- KOPP C., *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959.
- KÜMMEL W.G., *Promise and Fulfilment*, Londra 1957; *Introduction to the New Testament*, Nashville 1975.
- KÜRZINGER K., *The Acts of the Apostles*, 2 vol., New York 1971.
- LAGRANGE M.-J., *Évangile selon saint Luc*, Paris 1921.
- LAMBRECHT J., *Once more Astonished. The Parables of Jesus*, New York 1981. În comentariu fac referire la această ediție, și nu la cea apărută în limba franceză la Namur în anul 1980.
- LAMPE G.W.H., „The Holy Spirit in the Writings of Luke”, în D.E. NINEHAM, ed., vezi la EVANS, *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H. Lighfoot*, Oxford 1955, 159-200.
- LAURENTIN R., *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957, *Jésus au temple: Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50*, Paris 1966; *Les évangiles de l'enfance du Christ*, Paris 1982; „Sens et historicité de la conception virginale”, în *Studia Mediaevalia et mariologica dedicata a Carlo Balic*, Roma 1971.
- LEGRAND L., „L'arrière-plan néo-testamentaire de Lc. I,35”, în *Revue Biblique* 70 (1963), 161-192; „L'Évangile aux bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc, II,8-20”, în *RB* 75 (1968), 161-187; *L'annonce à Marie (Lc 1,26-38)*, Paris 1981.
- LEMMO N., „Maria, «Figlia di Sion» a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982”, în *Marianum* 43 (1983), 175-258.

- LÉON-DUFOUR X., „L'évangile selon saint Luc”, în A. GEORGE – P. GRELOT, ed., *Introduction à la Bible*, tome III, vol. 2, Tournai 1976, 109-142.
- LONGENECKER R.N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, StBTh 17, Londra 1970.
- LYONNET S., *Le récit de l'annonciation de la maternité divine de la Vierge Marie*, Roma 1956; „Chaire kecharitômenê”, în *Biblica* 20 (1939), 131-141.
- MADDOX R., *The Purpose of Luke-Acts*, Göttingen 1982.
- MALY E.H., „Women and the Gospel of Luke”, *Biblical Theology Bulletin* 10 (1980), p. 99-104.
- MÁNEK J., „The New Exodus in the Book of Luke”, în *Novum Testamentul* 2 (1957), 8-24.
- MANSON W., *The Gospel of Luke*, Londra 1930.
- MARSHALL I.H., *Luke: Historian and Theologian*, Exeter 1970. Referințele la Marshall din comentariul nostru fac trimitere la opera sa cea mai recentă, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan 1978.
- MATTILL A., *Luke and the Last Things*, Dillsboro, N.C. 1979.
- METZGER B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Londra 1971.
- MEYNET R., „Dieu donne son nom à Jésus, Analyse rhétorique de Lc 1,26-56 et de 1Sam 2,1-10”, în *Biblica* 66 (1985), 39-72.
- MINEAR P.S., „Luke's Use of the Birth Stories”, în L.W. KECK, *Studies in Luke-Acts, for P. Schubert*, Nashville 1966, 111-130.
- MOULE C.F.D., „The Christology of Acts”, în L.W. KECK..., 158-185.
- NAVONE J., *Themes of St. Luke*, Roma 1970.
- NEIRYNCK F., ed., *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, Mémorial Lucien Cerfaux, Gembloux 1973.
- NELLESSEN E., *Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum Lukanischen Zeugnisberggriff*, Köln 1976.
- NEYREY J.H., „Jesus' address to the Women of Jerusalem (Lk 23,27-31) – A Prophetic Judgement Oracle”, în *NTSt* 29 (1983).
- O'NEILL J.C., *The Theology of Acts in its Historical Settings*, Londra 1961 și 1970.
- PANAGOPOULOS J., *Ho Theos kai hê Ekklesiâ. Hê theologikê martyria tôn Praxeôn Apostolôn*, Atena 1901.
- POTTERIE, I. DE LA, „Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc”, în A. DESCAMPS, *Mélanges Bibliques Bédarigaux*, Gembloux 1970, 117-146.
- RASCO E., *La teologia de Lucas: origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976; „Estudios Lucanos”, în *Biblica* 63 (1982), 266-280.
- RESE M., *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh 1969.
- RIGAUX B., *Témoignage de l'évangile de Luc*, Bruges-Paris 1970.
- ROLLAND PH., *Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique*, Paris 1984.

- ROOSSEN A., „Quand il viendra dans la gloire des saints anges (Lc 9,26). Réflexions sur le rapport entre transfiguration et parousie dans le troisième évangile”, în *La Pâque du Christ*, Mélanges Durrwell, Paris 1982, 147-158.
- SABOURIN L., *The Psalms, their Origin and Meaning*, a doua ediție, New York 1974; *The Divine Miracles, Discussed and Defended*, Roma 1977; *The Bible and Christ, The Unity of the Two Testaments*, New York 1981. În comentariu, referința la *Matthieu* face trimitere la *L'Évangile selon saint Matthieu et ses principales parallèles*, Institut Biblique, Roma 1978, *Matthew la The Gospel According to St. Matthew*, Paulists, Bombay, (2 vol. 1982 și 1984, paginație continuă), iar *Matteo la Il Vangelo di Matteo*, Ediz. Paoline, (2 vol. 1967-1977, paginație continuă); *Christology. Basic Texts in Focus*, Alba House, New York 1984.
- SCHNACKENBURG R., *The Gospel According to St John*, vol. 1, New York 1968.
- SCHNEIDER G., *Das Evangelium nach Lukas*, 2 vol., Gütersloh 1977.
- SCHUBERT P., „The Structure and Significance of Luke 24”, în W. ELTESTER, ed., *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, Berlin 1954, 165-186.
- SCHULZ S., *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972.
- SCHÜRMANN H., *Das Lukasevangelium*, Freiburg 1969; *Der Einsetzungsbericht*, Münster 1955; *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968.
- SMITH D.M., „John and the Synoptics”, în *Biblica* 63 (1982), 102-113.
- STREETER B.H., *The Four Gospels. A Study of Origins*, Londra 1927³.
- STUHLMUELLER C., „The Gospel According to Luke”, în *The Jerome Biblical Commentary* (1968), *New Testament* 115-164.
- TALBERT C.H., *Luke and the Gnostics. An Examination of the Lucan Purpose*, New York-Nashville 1966.
- TAYLOR V., *The Gospel According to St. Mark*, Londra 1966².
- VALENSIN A.- HUBY J., *L'évangile selon saint Luc*, a X-a ediție, Paris 1927.
- VIELHAUER P., *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965.
- VOSS G., *Die Christologie der lukanischen Schiften in Grundzügen*, Bruges 1965.
- WILCKENS U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form – und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Neukirchen 1961; 1974³.
- WILSON S.G., *Luke and the Pastoral Epistles*, Londra 1979.
- ZAHN TH., *Das Evangelium des Lucas*, Leipzig 1913².
- ZERWICK M., *Biblical Greek*, Roma 1963, și M. Grosvenover, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 2 vol., Roma 1974 și 1979.

Din această colecție au mai apărut:

1. Petru Sescu, coord., *Introducere în Sfânta Scriptură*.
2. Vladimir Petercă, *Wege zum Bibelstudium*.
3. Iosif Bisoc, *Sfântul Paul. Omul sentimentelor adevărate*.
4. Jean Delumeau, Gérard Billon, *Pătimirea lui Isus. Ceea ce s-a întâmplat cu adevărat*.
5. *Psalmii*. Traducere, note și comentarii de pr. Alois Bulai, pr. Anton Budău și pr. Iosif Răchiteanu.
6. Jean Daniélou, *La început. Geneză 1-11*.
7. Michel Gourgues, *Parabolele lui Luca. Din amonte în aval*.
8. Ariel Álvarez Valdés, *Ce știm despre Biblie*, vol 1.
9. Ariel Álvarez Valdés, *Ce știm despre Biblie*, vol 2.
10. Ariel Álvarez Valdés, *Ce știm despre Biblie*, vol 3.
11. Ariel Álvarez Valdés, *Ce știm despre Biblie*, vol 4.
12. Ariel Álvarez Valdés, *Ce știm despre Biblie*, vol 5.
13. Ariel Álvarez Valdés, *Ce știm despre Biblie*, vol 6.
14. Ariel Álvarez Valdés, *Ce știm despre Biblie*, vol 7.
15. Ariel Álvarez Valdés, *Ce știm despre Biblie*, vol 8.
16. Ariel Álvarez Valdés, *Ce știm despre Biblie*, vol 9.
17. Ariel Álvarez Valdés, *Ce știm despre Biblie*, vol 10.
18. Aurel Iștoc, *Cartea iubirii lui Dumnezeu. Prelegeri despre Sfânta Scriptură*.
19. Ugo Vanni, *Apocalipsul. O adunare liturgică interpretează istoria*.
20. Michel Remaud, *Evanghelie și tradiție rabinică*.
21. Eduard Lohse, *Mediul Noului Testament*.
22. Claudiu Dumea, *Pagini dificile ale Vechiului Testament*.
23. Claudiu Dumea, *Pagini dificile ale Noului Testament*.
24. Iulian Faraoanu, *Biblia – cuvânt divin și uman. Teme introductive în Sfânta Scriptură*.
25. Raymond E. Brown, *Moartea lui Mesia. Din Ghetsemani până la mormânt*, vol. I.
26. Jean-Louis Ska, *Introducere la lectura Pentateuhului. Chei pentru interpretarea primelor cinci cărți ale Bibliei*.
27. Iulian Faraoanu, *Isus Cristos în Evangheliile sinoptice*, Iași 2014.
28. Eduard Patrașcu, coord., *In verbo tuo salvi. Comunicări susținute cu ocazia prezentării oficiale a traducerii Bibliei, Iași, 28 iunie 2013, Iași 2014*.
29. Iulian Faraoanu, *Vita gaudente e attesa della Parusia in Lc 17*, Iași 2015.
30. Iosif Tiba, *Biblia – drum spre normalitate*, Iași 2015.
31. Léopold Sabourin, *Evanghelia lui Luca. Introducere și comentariu*, Iași 2015.

